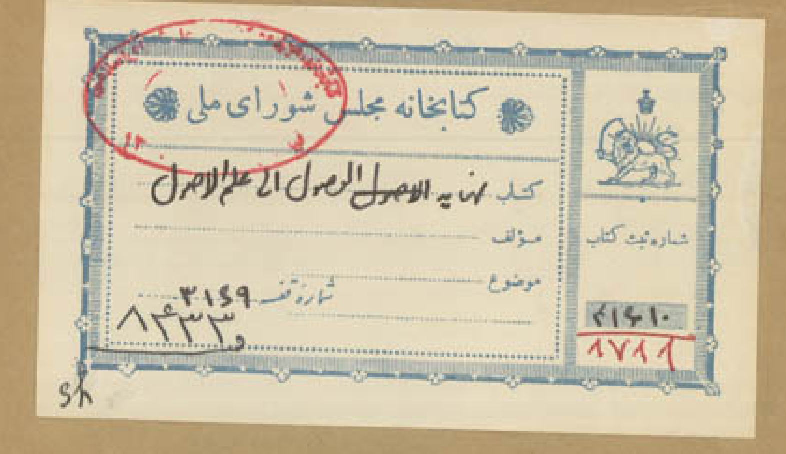
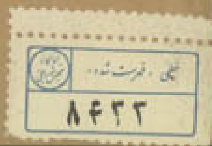




نهایة الاصول





٥٠

هذه نسخة ... صححها ...
وانا العبد ...
... الشيخ ...
... علي بن ...
... الشيخ احمد ...
وذلك في سنة ١٢٣٣
وهو ...

لعن الله الكاتب
وقبح الله هذا الاذنب

تم ... على يد
الفقير عبد ...
العاملي

قد نظر فيه ...
عبد النبي بن ...
علي الكاظمي

نظر فيه ...
احمد ...

تعلم لا في المواد ان كان جميع الاحكام ولم ينعكس

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتقدس بوجوب وجوده عن الاشباه والنظائر والانداد المتنزه بكمال قدسه
من الاصحاب والاشكال والاتراب الذي تحير عن ادراك كماله بصائر اولي الالباب وحسرت عن الاحاطة بتمام ابصار اولي
والصواب رب الارباب ومسبب الاسباب ومجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب العفو الودود التواب المتفضل بالنعم
منه المبدء واليه المآب الذي وعد الثواب وتوعد بالعقاب ارفع منازل العلماء على غيرهم بلا شك ولا ارتياب وفضلهم
جاهل فوقهم او عينا لما يرد عنه من الخطاب ورجح مدادهم على دماء الشهداء في ميزان الحساب وصلاته على نبينا محمد المصطفى المبعوث
الانام وعلى آله الطاهرين الانجاب البررة الخيار الاطياب صلاة تستغرق الاعوام والاحقاب اما بعد فان الله تعالى
على غيره من المخلوقات وفضله على جميع اصناف الموجودات اجناس الممكنات واوجب عليه امتثال الاوامر واجتناب
ونواهيه بدلائل مستندة على لسان نبيه وعبده تفتقر الى النظر والاجتهاد وتحتاج الى استعمال اقوى الاذهان والافكار واوجب
الذين هم ورثة الانبياء ايضاح تلك الدلائل المشكلة وكشف المعاني المعضلة لتتم فوائدها وتحصل مقاصدها وكان اصول
هو الباحث عن تلك الفوائد والمحصل لغوامض تلك الفرائد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه وايضاح الحق في مباحثه وقد صنف
من المختصرات والمطولات الجامعة لجميع النكات فسألني الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وطول عمره
وتكميل القوتين ان املي ما استفدته من مجيع مشايخي ووجدته بفكري ما ارجو ونيتي ان اكتب كتابا جامعا لما ذكره الفقهاء
المتقدمون والمتأخرون مع زيادات نفيسة لم يسبقني اليها الاولون فصرفت الهمة الى تصنيف هذا الكتاب الموسوم بنهاية
الوصول الى علم الاصول ليشتمل على ما طلبه طالبه وتعم منافعه وزاده عدة وذكره وقد بنيناه على مقاصد متعددة على واجب
ان خير موفق ومعين المقصد الاول في المقدمة وفيه فصول الفصل الاول في ماهية هذا العلم يجب على كل طالب امر ان
يتصوره اما اجمالا او تفصيلا وفائدة مطلوبه لتخرج من العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب موقوفة على معرفة
الاجزاء لامن كل وجه بل من الوجه الذي لاجله وقع فيها التركيب وجب معرفة هذين المفردين اولا لا يقال انا نعرف
الحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب فان اريد معرفته باعتبار ما هو مسمى
من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه والمراد هنا الادلة
البناء والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب
المتصف بسهولة وكما انه العلم والفطن واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها
كونها من الدين ضرورة فالعلم جنس وسيأتي تحقيقه وخرج بقولنا بالاحكام الذوات والصفات والحقيقية
الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد
حجة فانها احكام شرعية لكنها لا تتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام
وان ما افتاه به فهو حكم الله في حقه يمتنع ان يكون فقيها لم يكن مستدلا على اعيانها
وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا يجب لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم

ينعكس
فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري وان كان البعض لم
يطرد وان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه
قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان النتيجة الا انا نذهب
مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل في الظن وهي اجماعية فيحصل القطع بالحكم ونمنع ان
المراد الجميع وينعكس اذ المراد العلم بالفعل باكثر الاحكام بحيث يقتدر على استخراج ما يرد عليه مما ليس حاضرا عنده الا بالقوة او
البعض ويطرد فان المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علم واعترض بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو
خطاء لعدم الضبط واذا قد عرفت معنى كل واحد منهما فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في
المعنى الذي عين له لفظ المضاف كما تقول مكتوب زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وهذه اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي
مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فالمجموع احتراز عن الباب الواحد فانه وان كان
من اصول الفقه لكنه ليس هو هو لوجوب المغايرة بين الشيء وجزئه وشمل الطرق الادلة والامارات والمراد بالاجمال بيان كون كل
الادلة ادلة على ان الخبر دليل اما على وجوده في مسئلة مسئلة فذلك لا يذكر في اصول الفقه وادرجت كيفية الاستدلال بها شرائط
تلك الطرق وترتيبها بكيفية حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الفصل الثاني في غايته وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فيكون غاية وقد
يراد لغيره فغايته ذلك الغير وقد يراد لثالث وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض من الفقه نيل السعادة الاخروية والخلاص
من العقاب بسبب امتثال اوامره تعالى واجتناب نواهيه كان ذلك غاية في علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم
الفقه غاية لهذا العلم فعلم الفقه داخل في الغاية الذاتية فيه فحينئذ غاية هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب
نيل السعادة والخلاص عن الشقاوة ولا استبعاد في ان يكون شيء غاية لامرين كالامر بالعدل في كونه الشرع واعلم ان كل علم
لابد له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لجزئه او لعرض يساويه لازم لذاته ولما كان هذا العلم يبحث عن
الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم
والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لاجرم كان
موضوع هذا العلم هو الادلة الخاصة من تلك الحيثية الفصل الثالث في مباديه كل علم على الاطلاق فلا بد له من مسائل يبحث
عنها فيه ومن مبادي لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي الحدود وهي اما حد الموضوع
او حد اجزائه او جزئياته ان كانت او حد عوارضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات التي يتوقف ذلك العلم عليها
وهي مسلمة في علم آخر او مقبولة بالفرض والمبادي التصورية هنا هي معرفة الاحكام الشرعية فان الناظر في هذا العلم انما نظر
في ادلة الاحكام الشرعية فلابد ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا يجوز ان يكون اثباتها من جملة المبادي والا لزم الدور واما
المبادي التصديقية فمن الكلام والعربية اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية المتوقف على وجود المتوقف
على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي عليه السلام وما يجوز عليه وما لا يجوز واما العربية فلان الادلة عربية لاسناد البرهان الى

الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى **الفصل الرابع** في مرتبته ونسبته الى غيره من العلوم اعلم ان من العلوم ما
يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب ونحوها وغرضنا الآن متعلق بالاول
كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلية وهو الكلام لا غير فانه باحث عن الوجود الذي
هو اعم من كل موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم الموجود اولاً الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ويقسم
العرض الى ما يفتقر الى الحياة وما ليس كذلك ثم ينظر في القديم ويثبت وحدته وعدم تكثره ونفي القسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل
وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض ويثبت الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة عليهم السلام والمعاد وهناك ينقطع البحث
في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه صاحبه في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول الباحث عن اصول ادلة الاحكام الشرعية خاصة
والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة وفي علم الكلام تتبين مبادى العلوم
الجزئية فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحداً خاصاً هو الكتاب فينظر فيه ويأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة ويأخذ الفقيه
واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الاحكام الخمسة ويأخذ الاصولي واحداً خاصاً وهو
قول الرسول صلى الله عليه وآله الذي يبرهن على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق
او المفهوم او فعله صلى الله عليه وآله ومدار بحث الاصولي قول الرسول صلى الله عليه وآله وفعله فان الكتاب انما سمعناه منه والاجماع
يثبت بقوله وقول الرسول صلى الله عليه وآله انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فاذاً علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه ينزل
الباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم مجتهداً بالعلوم الدينية اذ مبادئها منه تؤخذ وليس شرطاً في كون
الاصولي اصولياً او كون الفقيه او المفسر او المحدث فقيهاً او مفسراً او محدثاً فان الفقيه انما ينظر في نسبة فعل الى خطاب الشرع
من امر ونهي ولا يجب عليه الرد على المجبرة واثبات الافعال الاختيارية للمكلف ولا وجود للاعراض فقد شك قوم في وجودها
والفعل عرض ولا اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل يأخذ جميع ذلك مسلّماً في علم متقلداً فيه وكذا الاصولي
يتقلد من المتكلم صدق الرسول صلى الله عليه وآله وان قوله حجة ثم ينظر في وجود دلالة اقواله وعلم انه لما كان ... المبدأ ... لغيره
وجب تأخر هذا العلم عن علم الكلام والفقه والنحو واللغة لجميع ما يتوقف عليه خاصة **الفصل الخامس** في وجوب معرفته وقد ثبت
في علم الكلام وجوب التكليف فتجب معرفته وانما يتم بهذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجباً فيكون معرفة هذا العلم
واجبة كما ان شاء الله تعالى في هذا الفن ان الواجب قسمان احدهما على الاعيان والثاني على الكفاية وهذا الواجب من قبيل القسم الثاني
لانه انما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه انما يجب على هذا الحد فيستحيل في الحكمة ايجاب هذا على الاعيان **الفصل السادس** في مبادئ
نذكر تعريفها هنا لحاجة الاصولي اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان باحثاً عن ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يخرج الى معرفة الدليل وانقسامه
الى ما يكون النظر فيه يفيد العلم او الظن وجب تعريف هذه الاشياء فما هو بين الثبوت منها استغنى عن الحجة في اثباته وما لم يكن بيناً
وجب ان يحال بيانه الى العلم الكلي المعروف بالناظر في الوجود ولواحقه فهنا مباحث الاول في ان العلم هل يحد ام لا اختلف الناس
هنا فذهب اكثر المحققين الى انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما واستدل
بعض المتاخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفاً عنه والا لزم الدور ولاني اعلم بالضرورة

كوني

كوني عالماً بوجودي وتصور مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي واعترض على الاول بان المطلوب حد العلم هو العلم بالعلم
وما عدا العلم منكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس يحال ان يكون هو كاشفاً عن غيره وغيره كاشفاً عنه وبان توقف تصور غير
العلم على حصول العلم بنوع لا على تصوره فلا دور وبانه جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كون العلم ادراكاً له وتوقف العلم على
العلم بغيره لا من جهة كون ذلك الغير ادراكاً للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما عداه فاختلفت جهة التوقف فلا دور وعلى الثاني
بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وبان تصورات القضايا البديهية جاز ان تكون كسبية وفيه نظر فان حد العلم
من جملة ما يندرج تحت ما عدا العلم فهو انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم بحده فيدور وحصول العلم لا يوجب الحصول الخارجي بل الذهني
وهو غير المقصود وبه يبطل ما بعده وقيل انه كسبي يفتقر الى التحديد واستدل بعض المتاخرين بانه لو كان ضرورياً لكان
بسيطاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان مركباً لتوقف العلم به على معرفة اجزائه والجزء مغاير للكل
والمتوقف مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطاً لزم ان يكون كل معنى علماً والتالي باطل بالضرورة فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه حينئذ يكون مساوياً للوجود والشيئية اذ لو كان اخص منهما لكان مركباً من العام وقيد الخصوصية
واذا كان مساوياً لهما وجب صدقه على كل ما صدقا عليه وهذا في غاية السقوط فانه ليس كل متوقف على غيره مكتسباً بل المتوقف
على طلب وكسب ولا يلزم من كون الشيء اخص من غيره تركيبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصية اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط
فتسلسل المركبات **البحث الثاني** في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن الاشعري العلم ما اوجب لمن قام به
كونه عالماً وهو خطاء فان المشتق انما يعلم بعد معرفة المشتق منه فلو استفيد معرفته من المشتق دار وفيه نظر اذ لا يجب معرفة المشتق
منه صيغة تامة والحد كاسب للكمال وقال بعض الاشاعرة العلم تبيين المعلوم على ما هو به ويرد عليه الاول وينتقض بعلم الله تعالى
فان التبيين يشعر بوضوح الشيء بعد اشكاله وقال الاستاذ ابو بكر العلم ما يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه وهو خطاء
فانه حد لعلم خاص هو المتعلق بالعمل وقال الجويني يلزم منه اطراد القدرة في حده فان العلم لا ينال به الاحكام دون القدرة
وفيه نظر قالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس وينتقض باعتقاد المقلد المحق ويخرج عنه العلم بالمعدوم
وليس بشيء وقال القاضي العلم معرفة المعلوم على ما هو به واعترض بان المعرفة هي العلم بان الحد هو المحدود بعينه وهو خطاء اما
اولاً فللزوم الدور واما ثانياً فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان بمعنى واحد لخلاف الحد والمحدود وقال السيد المرتضى رحمه الله العلم
ما اقتضى سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاشياء الظاهرة يتعسر تحديدها وانما يشرح معناها بتقسيم ومثال
اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر تمييزه عن الارادة والقدرة وصفات النفس ملتبس بالاعتقاد وظاهر تمييزه عن الشك والظن
لانتفاء الجزم فيهما فالعلم عبارة عن امر جزمي لا تردد فيه ولا تجويز ولا يخفى تمييزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به
والعلم مطابق وربما يلتبس باعتقاد المقلد المحق ويميزه عنه بان معنى الاعتقاد السبق الى احد معتقدي الشك مع الوقوف من
غير اخطار نقيضه بالبال وهو وان وافق المعتقد فهو من جنس الجهل في نفسه وان خالفه فالمخالفة فان معتقد كون زيد في
الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق وقتاً وخالف
اخرى اما العلم فيستحيل تقدير تباهيه مع تغير المعلوم والاعتقاد عقدة على القلب والعلم انحلال العقد وكشف وانشراح وهما مختلفان

ولهذا لو اصغى المعتقد الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالاً في نفسه والعالم لا يجد ذلك في نفسه وان اصغى الى الشبه المشككة
فانه لم يعرف حلها لم يشكك في بطلانها واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة بالمقايسة بالبصر الظاهر فان معناه الانطباع
وكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المشكك اخذه من الجويني وهو على طوله يرجع الى تحديده لمقابلاته وفيه زيادة اخفاء
وقال بعض المتأخرين انه صفة يحصل بها للنفس المتصف بها التمييز بين معاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه والصفة
جنس وحصول التمييز بها احتراز عن الجهل وما شرط بها وحقائق الكليات احتراز عن الادراك المميز بين المحسوسات الجزئية دون
الكلية وعلى قول ابي الحسن ان الادراك نوع من العلم لا يشترط التمييز بالكل واورد العلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض
عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يستحيل ان يكون ذهباً وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم
يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل وليس بجيد لان التجويز مناف للجزم والحق ما قلناه نحن اولاً فانه اقرب **البحث الثالث**
في اقسام العلم اما تصور وهو الحصول الذهني او تصديق وهو الحكم بتصور على آخر ايجاباً او سلباً وكل منهما ضروري
وكسبي فالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي فيه تصور طرفيه والكسبي من كل منهما ما يقابل
البديهي والضروريات التصديقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين او المحسوسات وهي ما يحكم بها
العقل بمعاونة الحس الظاهر واما مجربات وهي القضايا يحكم بها العقل لكثرة التجربة والاعتبار واما وجدانيات وهي قضايا
يحكم بها العقل بمساعدة القوى الباطنة واما حدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات
وهي قضايا يحكم بها العقل بتواتر الاخبار التي يحصل معها الحكم قطعاً واما فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط
لا يخلو الذهن عنه وتسمى قضايا قياساتها معها **البحث الرابع** في الظن حكم الذهن بتصور على آخر اما ان يكون جازماً
او لا والاول اما ان يكون مطابقاً او لا والمطابق اما ان يكون ثابتاً او لا والجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم والمطابقة
والثابت وان خلا عن الجزم فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة
والثبات خاصة فهو اعتقاد الجهال فان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق اذا عرفت هذا فالترجيح للظن ترجيح
احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب الرجحان ولعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد
الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فانه كان الظن مطابقاً كان حقاً والا فهو كذب واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول
المطر عن الغيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما والترجيح هناك راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وقيل ما يشبه
الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما او لا و[illegible] الاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا والثاني
الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي
الشك **البحث الخامس** في الدليل والنظر الدليل يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقيل يطلق
على ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والامارة هي ما يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيها الى الظن فبالامكان يدخل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر التوصل به ممكن وبالصحيح
عن النظر الفاسد وبالخبري عن الحد وقيل قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وقد يطلق على الاستدلال

بالمعلول

بالمعلول على العلة واقسام الدليل لمي واني والاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة
او باحد المعلولين على الآخر وهو مركب من الاولين وايضاً فهو اما عقلي محض او مركب من العقلي والسمعي ولا سمعي محض لتوقفه
على صدق الرسول صلى الله عليه وآله المكتسب عقلا لا سمعاً والا لزم الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها ما قلناه
نحن في كتبنا الكلامية وهو انه ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى آخر فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد فان
كانت مقدمتاه علميتين كانت النتيجة علمية وان كانتا او احدهما ظنية فهي ظنية ولما كان مجهولا النتيجة مفتقرا
في ثبوته لموضوعها الى وسط وجب مقدمتان تشتركان في حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو
الاول وشرطها ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وشرطه اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية الكبرى
وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احداهما وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى او اختلافهما بالكيف مع كلية احداهما فهذه طرق اكتساب
التصديقات واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد او الرسم والحد منه تام فيشتمل على مجموع المقدمات من الاجناس
والفصول ومنه ناقص يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد امتيازه عن كل شيء ومنه ناقص يفيد الامتياز عن البعض وشرط
الثلاثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان هذه المناهج ذكرناها في كتبنا المنطقية **البحث السادس** في الحكم اختلف الناس هنا
فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك
وجعلوه اثراً شرعياً لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين فيه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكماً اجماعاً وقال
آخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير فالخطاب قيل انه الكلام الذي يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لدخول
ما لم يقصد المتكلم افهام السامع وقيل اللفظ المفيد الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فخرج الحركات والاشارات
المفهمة والمهمل وما لم يقصد به الافهام وقولنا لمن هو متهيئ احترازهم عن الكلام الذي لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه
قال السيد المرتضى رح هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه ويفتقر الخطاب في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه لمن هو
خطاب له لمشاركته ما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة فلا بد من زائد يختص به يسمى الخطاب
وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع الخطاب جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض لاجل القصد ولهذا جاز ان يتكلم النائم
ولم يجز ان يخاطب كما لم يجز ان يامر وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل ومستعمل فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف
انه مهمل اليها لشيء من المعاني والثاني هو الموضوع لمعنى وفائدة وهو اما ان يكون له معنى وان كان لا يفيد فيما سمي به
كالالقاب مثل زيد وعمرو فانه يدل على الاشارة ولهذا لا يستعمل في السنع والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز
تغيره واللغة على ما هي عليه ولا يجوز في الاسم المفيد ذلك ولهذا كان الحق ان لفظة شيء ليست لقبا بل هو من قسم المفيد
الكلام اذ لا يجوز تبديلها واللغة على ما هي واما لم تفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات في معناها فتعود فيها
طريقة الابانة والتمييز فقدم افادتها لامر يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد لامر يرجع اليه واما المفيد فهو المقتضي

ويدخل

خطابا م

علمه م

الابانة فاما ان يبين نوعا من نوع كلونه وكونه واعتقاده وارادة او جنسا من جنس كهو سواد وعينا من عين كعالم وقادر
واسود وابيض فالسيد المرتضى ره لم يشترط في الخطاب الفهم ولا تهيؤ السامع له ولا باس به ولهذا ذم العقلاء خاطب
بعبير للغيد او للجماد وسموه خطابا او انه استعمل في صورة القسمة الخطاب في معنى الكلام مجازا وقولنا الشارع احترازا
عن غيره وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضا او التخيير نريد بالاحكام الخمسة فان
الاقتضا قد يكون للوجود وللعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير
فهو الاباحة وقد اعترض عليه من وجوه الاول اذا كان الحكم هو خطابه تع وخطابه كلامه وكلامه عند الاشاعرة قديم فيكون
حكم الله تع بالحل والحرمة قديما وهو باطل اما اولا فلان حل وطي الزوجة وحرمة الاجنبية صفة فعل العبد يقال وطي حلال وحرام
وفعل العبد محدث فيستحيل ان يكون وصفه قديما واما ثانيا فلانه يقال حلت المرأة بعد ان لم تكن كذلك وهذا
اعتراف بحدوث الحكم واما ثالثا فلان المقتضي هو العقد وملك اليمين ومعلول الحادث حادث الثاني يخرج عن
هذا الحد كون الشي سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا الثالث الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف كما يجعل اتلاف
الصبي سببا لوجوب الضمان والدلوك سببا لوجوب الصلوة الرابع ادخال كلمة او في الحد خطا لانها للترديد والتشكيك
والحد للايضاح اجابوا عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمة وصفين للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه رفعت
الحرج عن فعله وكونه حراما كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تع هو كلامه والفعل هو متعلق الكلام وليس يتعلق
القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم باعتبار كونه مذكورا او مخبرا عنه وسمي بالاسم المخصوص وصف ثبوتي وهو محال
وقولنا حلت لزيد بعد ان لم تكن قلنا حكم الله هو قوله في الازل سوغت له حين وجوده في كذا فحكمه قديم ومتعلق حكمه محدث
وقولهم الحكم يعلل بالاسباب قلنا المراد من السبب المعرف لا الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك سببا انا متى علمناه علمنا
انه تع امر بالصلوة فلا معنى للسببية الا الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه ان الشرع اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة
وقيل نزيد في الحد او الوضع وعن الثالث ان معنى اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان تكليف الولي باخراج الضمان من ماله ومعنى
كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوة عنده وعن الرابع ان المراد ان كلما وقع عليه احد هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببية
والشرطية ليست احكاما وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشارع بفائدة شرعية
تختص به اي لا تفهم الا منه لانه انشا فلا خارج له فهذه الحدود كلها باطلة عند من عرف ان كلامه تع عبارة عن الحروف
والاصوات الحادثة وقد بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فقوله فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليكم
بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب

الفصل السابع في تقسيم الحكم وهو على وجوه ينظمها مباحث الاول انقسامه الى الاحكام
الخمسة الواجب والندب والمباح والمكروه والمحظور وطريق الحصر ان نقول الخطاب اذا تعلق بشي فاما ان يكون بطلب الفعل
او الترك او تساوي الامرين فالاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه
والثالث هو المباح اما الواجب ففي اللغة الوجوب السقوط يقال وجبت الشمس والحائط اذا سقطا والثبوت والاستقرار واما
في العرف الشرعي فعند المعتزلة الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق

فاعل

فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسمه القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه
شرعا على بعض الوجوه فقولنا يذم خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تع قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل
العقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تع محال وكان ينبغي العفو ومن قولنا يخاف العقاب على تركه فان المشكوك في وجوبه وحرمته
يخاف العقاب على تركه مع انه غير واجب وقولنا شرعا ليخرج عنه مذهب من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه
المخير فانه يلام على تركه اذا ترك مع بدله والموسع فانه يذم اذا اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل به الجميع
واورد على طرده الساهي والنايم والمسافر وغيرهم من اصحاب الاعذار فان الصوم لا يجب عليهم ويذمون على تركه على وجه وهو انتفاء
الاعذار فهولاء يذمون على تركه على وجه وليس واجبا فان اجاب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسفر
قلنا فالواجب والموسع على الكفاية والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى التقييد بالكفاية
كالتخيير في المسافر وغيره واعترض بالسنة فان الفقهاء قالوا ان اهل بلد لو تمالوا على ترك الاذان قوتلوا عليه والجواب انه للاستهانة
لا للوجوب والاقرب ان نقول الواجب ما يذم تاركه عمدا مختارا ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في الموسع والمخير هو الكلي
لا الجزئيات وفي الكفاية فعل كل واحد وتقوم مقام الاخر وكان التارك فاعلا ولو زيد في الحد لا الى بدل واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم
والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف وجوبه بدليل قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال تع
فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا بالفرض ما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه انه تع قدره علينا
واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تع قدره علينا وهذا في غاية الضعف
فان الفرض هو التقدير سوا استند الى علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه وكما ان اختلاف طرق النوافل
غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام وكذا طرق الواجب مع انه تع قد اطلق الفرض على الواجب في قوله فمن فرض فيهن
الحج اي اوجب والاجماع على انه تعالى لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تع والاصح الا ان اطلاق الحنفية واما المحظور
فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على الممنوع
ان يقال ابن محظور اي كثير اللبن وعلى المنع تعالى حظرت عليه كذا اي منعته والقطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقتطعة التي
تاوي اليها المواشي وقيل انه في العرف عبارة عما ينهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وخرج بقولنا بوجه ما المخير كما تقدم
في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل لما يلزم من ترك
الواجب ويقال له محرم ومعصية اي فعل ما كرهه الله تع وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله تع عنه وذنب اي المنهي عنه الذي يتوقع عليه
العقوبة ولا توصف افعال البهايم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله ومنه جرح عنه ومتوعد عليه
وقبيح واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح بسره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا
اي اذنت له فيه واما في الشرع فقال قوم انه ما جاز للمكلف فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة
منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها ويتعذر فعلها كونه مباحا لا واجبا وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقيل ما استوى
طرفاه مع عدم الثواب والعقاب ونقض بفعله تع فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل ما اعلم فاعله او دل عليه انه لا ضرر في فعله

ولا ذكر ولا نفع له في الآخرة وتنقص في الأجر بالفعل الذي خيّر الشارع فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله أو دلالة السمع على استواء
فعله في المصلحة والمفسدة في الدين والدنيا فإنه مباح وإن اشتمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دلّ السمع على تخيير الشارع فيه بين
الفعل والترك من غير بدل ويخرج بالأخير الموسع في أول الوقت والمخير أما على قول المعتزلة فإنه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زائدة
على حسنه ويقال له حلال وطلق واعلم بأنه قد يوصف الفعل بأنه مباح وإن كان تركه محظورا كما تضمنه المرتد بأنه مباح و
ومعناه أنه لا ضرر على فاعله وإن كان الإمام ملوما بترك إراقته وأما المندوب فهو في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء
إلى أمر مهم وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه رجحانا غير مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وينتقض بالأكل قبل ورود الشرع
فإنه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه ويبطل بأفعاله تعالى فإنها كذلك
وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه ما عدا الواجب من الحرام والمكروه
والمباح والأحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب ومطلقا المخير والموسع في أول الوقت وذم الفقهاء من ترك
النوافل أجمع لأنهم استدلوا بذلك على استهانته بالطاعة ويسمى مرغبا فيه ومستحبا أي أن الله تعالى أحبه ونفلا أي طاعة غير
واجبة وأن للإنسان أن يفعله من غير حتم وتطوعا أي أن المكلف انقاد لله تعالى فيه مع أنه قربة من غير حتم وسنة أي طاعة غير واجبة
وقيل إنه لا يختص المندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أو داوم على فعله فإن السنة مأخوذة من الإدامة
ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد أنه غير واجب وأما ما إذا كان فعلها موصلا إلى الغير مع القصد إلى تباعده وكذا المكروه فهو
مشترك بين ثلاثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما أعلم فاعله أن تركه خير من فعله وإن لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الأولى
كترك النافلة ويسمى مكروها لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها وهو في اللغة مأخوذ من الكريهة وهي الشدة
في الحرب ويقال رجل كريه أي شديد البأس **البحث الثاني** الحكم قد يكون حسنا كحسن الفعل وقد يكون قبيحا قالت المعتزلة الفعل
وهو ما وجد بعد أن كان معدوما إما أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه نحو كلام النائم وهذا لا يوصف بحسن ولا قبح وإما
أن يكون وينقسم إلى فعل الملجأ والمستحق بمدح ولا ذم وإلى فعل الملجى فأما قبيح وهو الذي من شأنه أن يستحق فاعله الذم
مع العلم به والتخلية وإما حسن وهو ما لا يستحق فاعله به الذم ولا يجب في كل فعل أن يكون إما حسنا أو قبيحا وإلا لكان
المقتضي له مجرد الحدوث ولزم تقبيح كل محدث أن يحسن لأنا قد جعلنا فعل الساهي لا حكم له وعند الفقهاء يجب جبر الصلاة
بالسجود والضمان على النائم لو كسر إناء غيره وجزاء الصيد على المحرم والساهي والمترتب على ما قلتم التناقض لأنا نقول السجود
لجبران السهو في الصلاة وهو حكم يلزم عند السهو في الصلاة لا أنه يرجع عليه بل هو في الحقيقة سبب في التخفيف حيث لم يأت بالكمال
به على وجهه وأسقطه التكليف وخرج عن العهدة بفعل السجود لأجل السهو وأما نفيه مع كلام النائم وحركته التي لا يتعلق بها الحسن
والقبح وأما إذا أحرم بغيره في حال نومه فلم فعله حكم القبح وإن كان لا ذم عليه كالإذم الصبي والبهيمة لأن إمكان التحرز متعذر ولا
استبعاد في تعلق وجوب الضمان بذلك شرعا لأنه لا ينبني ذلك ونفي ما نفيناه من الذم وعلى هذا الوجه يلزم العاقلة الدية
شرعا وإن لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وإنما فعل القتل سببا شرعيا لوجوب ذلك عليهم والتحقيق أن نقول لا نزاع
إلا أن [illegible] أما أنه يمدح على فعله الحسن هو على حال التكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذا لا يتوجه عليها مدح فاعلها ولا

ذم

ينعكس

ذم وإن تعلق بها له وجوب الضمان في مالهم ويخرجه الولي وإما أن يكون على حال التكليف فإنه كان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله
فعله فهو الحسن وإلا فهو القبيح والقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله وهنا ليس معتزلي وينبغي ذكر أن
يستحق الذم بفعله ويعرف أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم والحسن هو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله
أن يفعله أو ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم اعترض بأن العاجز يقال ليس له أن يفعل والقادر الممنوع منه حسا والقادر على
[illegible] والقادر المزجور عنه شرعا والأول لأنه غير مراد منه ولا الثالث لأنه قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس ولا
الرابع لعوده إلى الشرع [illegible] ولا القدر المشترك وهو مطلق المنع إذ لا اشتراك فإن معنى الأول نفي القدرة عليه وهو عدمي والرابع
أنه يعاقب عليه وهو وجودي ولا اشتراك بينهما واستحقاق الذم قد يقال الأمر يستحق المدح بمعنى اقتضائه إليه بذاته والمالك يستحق
الانتفاع بملكه بمعنى أنه يحسن منه ذلك الانتفاع والأول ظاهر الفساد والثاني يقتضي الدور والذم قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل
ينبئ عن حال الغير فإن عني بالانتفاع ما ينفر الطبع عنه فلم يتحقق في حقه تعالى حسن ولا قبح لانتفاء النفرة الطبيعية عنه وإن عني به
نقيضه والجواب منع الحصر فإن المراد بقولنا ليس له أن يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم وكذا منع الحصر في تفسير الاستحقاق فإن
المراد هنا الطلب والاستحقار والانتفاع ألفاظ المعتزلة وأما الأشاعرة فإنهم يقولون الفعل الذي يوصف بحسن والقبيح إنما هو
باعتبارات ثلاثة إضافية غير حقيقية الأول الحسن ما يقال على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه الثاني الحسن على ما أمرنا الشرع بالثناء
على فاعله والقبيح على ما أمرنا بذم فاعله الثالث الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح مقابله الرابع القبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا
نهي عنه شرعا فيندرج فيها أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين الواجب والمندوب والمباح وأفعال الساهي والنائم والبهائم التي من الحسن
ما أذن فيه شرعا فيخرج أفعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله أن يعلم أنه غير ممنوع عنه شرعا خرج فعل الغافل والنائم ويدخل فيه [illegible]
وسيأتي تتمة البحث في ذلك إن شاء الله تعالى **البحث الثالث** الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما إلى الاقتضاء والتخيير فكذا
يرد بالحكم الذي ينقسم بالسببية والشرطية والمانعية فههنا مطالب الأول السبب ويطلق في اللغة على ما يمكن التوصل
به إلى مقصود ما ولهذا سمي الحبل سببا والطريق سببا لما أمكن التوصل بهما إلى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط
الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم إلى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس أمارة
على وجوب الصلاة وطلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم وإلى ما لا يستلزم كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شراب النبيذ لا
لتحريم الخمر فإن تحريمه معلوم بالنص والإجماع لا بالشدة وإلا لزم الدور إذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط إلا بعد معرفة الحكم في
الأصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر فلله تعالى
فيها حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا لوجوب الحد فإن الزنا لا يوجب الحد لنفسه بل بجعل الشارع والفائدة في نصب
الأوصاف وجعلها أسبابا معرفات للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي فأ
الشارع [illegible] بأمور حسية جعلها أسبابا للأحكام وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على نحو اقتضاء العلة الحسية معلولها
لئلا تخلو أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية سوى [illegible] تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم أو لا كالحج مع الاستطاعة والإيمان مع نصب
الأدلة فإنه لا يتكرر لأن السبب واحد فلم يجب الحج إلا مرة والإيمان معرفة فإذا حصلت دامت وأسباب الغرامات والكفارات والعقوبات

ظاهرة وقسم المعاملات ظاهر لسببها في الحل المال والنكاح وحرمتهما المعتبرة والطلاق واعترض بانه المراد من جعل الشارع الزنا
سببا للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد عنده فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان عبارة عن جعل الزنا موثرا في هذا
الحكم فهو باطل اما اولا فلان حكمه عند الاشاعرة كلامه وكلامه عندهم قديم فلا يعلل بالحدث ولانه بعد جعل الزنا موثرا ان بقي
الزنا الحكم كما كان ولم يكن موثرا فكذا بعده والا كان اعداما له ولا يكون موثرا بعد عدمه ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر عنه
امر استحال ان يقال انه جعله علة وان صدر فان كان هذا الحكم فالموثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان غيره كان الموثر في
الحكم وصفا حقيقيا وهو قول المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه لم يكن له تعلق بالحكم البتة ولانه لو كانت السببية حكما شرعيا افتقر
في معرفتها الى سبب اخر وتسلسل ولان الوصف المعرف الحكم اما ان يعرفه بنفسه فيكون معرفا قبل ورود الشرع او بصفة زايدة ويتسلسل
اذ الكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف لسببية الوصف انما هو الحكم المستدعي للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة
وذلك ممتنع اذ لو كانت معرفة الحكم السببية لامكن تعريف الحكم المسبب بها ولان الحكمة ان كانت قديمة لزم قدم موجبها وهو معرفة
السببية وان كانت حادثة افتقرت الى معرف اخر لخفائها وتعود التسلسل والجواب ان المراد من جعل الزنا سببا انه تعلق الحكم به وليس بعيدا لان
الحكم اضافي لا يعقل الا متعلقا فلا يبعد تعلقه مع قدمه بالحادث كما لا تعلق ذاته بالحوادث وجاز بقاء حقيقة الزنا كما كانت لكن تجددت
صفة الموثر به وفيه نظر فان الحقيقة اذا لم توجب اولا فلا مطلوب وهو انه بعد الجعل ان اثرت فليست هي والا لم يكن سببا والصادر من
الشارع الموثر به وهي مغايرة للحكم والعلية ولها تعلق بالحكم وليس بجيد فان الموثر به انما يسند الى الموثر ومعرفة السببية تستند الى
الخطاب او الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها صورة فلا يستدعي سببا اخر لعرفها حتى يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعده
وليس بجيد فان السبب حينئذ يساوي الحكم في الاسناد الى الخطاب فافتقار احدهما يقتضي افتقار الاخر والحكمة كما لا تعرف الحكم لخفائها
لا تعرف السببية والحكم المعرف للسببية حكمة مضبوطة بالوصف المقترن بالحكم لا مطلق الحكم فانها اذا كانت خفية عن ضبطها بنفسها
ولا بلازمها فان الوصف لم يكن تعريف الحكم بها لاضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والاوقات وعادة الشرع في مثل
ذلك رد المكلفين الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة والحرج كما في التقصير المستند الى المسافة
التي هي مظنة المشقة ولم يسند الحكم الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان مطلق الحكمة ان جاز تعليل السببية به جاز تعليل
الحكم به وان كان بحكمة خاصة افتقرت الى ضابط اخر وتسلسل والحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف
اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان تكون معرفة السببية لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار لها
وليس بجيد لان المعرف للسببية حينئذ المجموع منها ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** المانع المانع من الامور العارضة التي لا تعقل الا
بالقياس الى غيرها وانما تضاف الى ما تقتضي سببا يكون منافيا لذلك غير الاقتضاء وما كان الاقتضاء يتعلق بالسبب والحكم الذي هو
معلول كان المانع منقسما الى قسمين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة في ملك النصاب
والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص
في القتل العمد العدوان **المطلب الثالث** الشرط الشرط هو ما يكون وجود الغير له تاثيره متوقفا عليه فرضا ان يكون له مدخل
في التاثير فخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه على ما ياتي تحقيقه فان الذي عدمه مخلا بحكمة

ما كان

شرط ل
ما كان عدمه

السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة
السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحتوم عليه بالشرطية
والمانعية بل كون الوصف شرطا او مانعا **في الصحة والبطلان والاجزاء** الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان
وهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحة قد تطلق في العبادات وقد تطلق في المعاملات واطلاقها في العبادات
مختلف فالمتكلمون عنوا بصحتها كونها موافقة للشرع سواء وجب القضاء او لا والفقهاء عنوا بصحتها اسقاط القضاء ويظهر الخلاف في
صلوة من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة للامر والقضاء وجب بامر متجدد وفاسدة عند الفقهاء لانها لا تسقط
القضاء وليس بجيد فانه ان اردت بكونها ماموراً في نفس الامر فممنوع ذلك وان اردت به ظاهرا فممنوع كون الصحة ذلك ويشكل على الفقهاء
بالاضافة له كالعيد وما له قضاء مع صحته كصلوة فاقد الطهورين واما في العقود فكون العقد صحيحا يترتب اثره عليه وحصول
غايته منه ولو فسرت الصحة في العبادات بذلك لامكن ولو فسر صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن واما البطلان فهو ما
يقابل الصحة فهو في العبادات كونها غير موافقة لامر الشارع او غير مسقطة للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب عليه اثره وهو مرادف
الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم فرقوا بينهما وجعلوه قسما ثالثا بين الصحيح والباطل وان العقد ان كان مفيدا للحكم مشروعا
باصله ووصفه وان لم يكن مفيدا وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربا فانه
مشروع باصله من حيث انه عقد بيع وممنوع من حيث اشتماله على الزيادة فسموه فاسدا وكان هذا قسما بين المشروع باصله وبين الممنوع
باصله ووصفه معا وعند الشافعي لا حاجة اليه ولا يرجع هذا القسم الى قياس في تخصيص اسم الفاسد به واما الاجزاء فقد يوصف به
الفعل اذا كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني لا يترتب كالصلوة وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة
الله تعالى فلا يوصف بذلك وكذا رد الوديعة لا يقال فيه انه مجزي وغير مجزي واختلف الناس في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان به في سقوط
التعبد وانما يكون كذلك اذا فعل المكلف ما كلف به بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وقيل انه سقوط القضاء ويبطل بان لو مات
بعد فعله مع الاخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا ولانا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة مغايرة للمعلول
ولان القضاء انما يجب بامر جديد وفيه نظر اذ سقوط القضاء مع الموت لا لانه فعل واعترض بانه لو فسر الاجزاء بالاكتفاء بالفعل في سقوط
القضاء اندفع الاولان وليس بجيد لان الاولان اعتراض على الحد المتقدم **القضاء والاداء والاعادة** اعلم ان العبادة
قد توصف بكل واحد من هذه الثلاثة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه ولا في غيره سواء كان مضيقا او
موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلها في الوقت ثانيا في الوقت المضروب لها سميت اعادة ولا استبعاد في
اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذا لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذا لم يلحظ في الاداء
الاولية فحينئذ يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه **لو ظن موته لو لم يشتغل بالواجب**
الموسع عصى بتاخيره فلو اخره وعاش فهو اداء لانه لما انكشف بطلان ظنه زال الحكم وبقي كما كان قبل الظن وهو اختيار الغزالي وجماعة
وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين الوقت بسبب غلبة الظن لو لم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان
لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان بل ارتفع العصيان بعد ظهور بطلان

ظنه وجوب التضييق عليه وانما يحكم بذلك لو استمر الظن وكيف يصح ان ينوي القضا بفعل فعل في وقته واورد بعض المتأخرين على القاضي
انه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن اول الوقت من عزمه على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في
الوقت قضاء وليس بجيد لان العصيان هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب وبدله من اخر مع ظن السلامة فمات في اثنائه
في الوقت فالتحقيق انه لا يعصي ... الواجب على الفور كالزكوة اذا اخر عصى ويلزم القاضي ان
يكون قضاء وليس بجيد لانه لم يتعين بعدد وانما وجب البدار بقرينة الحاجة والا فالامر لا يقتضي وجوب الاداء في جميع الاوقات وكذا
من لزمه قضاء صلوة الفوت على التراخي فلا نقول انه قضاء القضاء ولهذا افترقا في القضاء الى امر مجدد واما الامر بالاداء فانه كاف في
دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل اخر فالحق ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل الفعل
قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون
المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي لشرط فرضيته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل
الزوال فيجب فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او في قبله نعم كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي
جميع ذلك يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب لاصل الوجوب كما يقول بعض من لا تحقيق له من الفقهاء باعتبار وجوب القضاء فان
الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف تؤمر بما تعصي لو فعلت اطلاق اسم القضاء على الاول وهو
ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام فتسميته قضاء مجاز وقيل حقيقة
انه فرض ... لكنه لم يتحقق بهذا الفرض بسبب حالة عرضت فمنعت من ايجاب الاداء حتى فات الوقت ايجابه سمي قضاء والنائم
والناسي يعصيان لو لا خطاب عليهما لانهما اسيرا في ايدي الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما
المتشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
ولم يجب لعارض لاستدراك مصلحة ما وجب دفعا للمجاز والاشتراك

في الرخصة والعزيمة

العزم في اللغة القصد
المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وسمي بعض الرسل اولي العزم لتأكيد قصدهم في طلب الحق وفي العرف الشرعي
عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى وما جاز فعله من غير ما تقدم واما الرخصة فهي في اللغة عبارة عن اليسر والتسهيل ومنه رخص
السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض
وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين في وقت وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع التناقض داير وبيان التناقض ان الرخص
مشتق من الرخصة وهو غير جامع على الاباحة وقيل ما جاز فعله مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون في الفعل
تكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب
المحرم ليعم النوعين النفي والاثبات فاباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى من صوم شوال وصلوة الضحى
لا تسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي
للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه واعلم ان اسم الرخصة يطلق حقيقة ومجازا
فالاول اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة شرب الخمر للمتغصص بلقمة لا يسيغها الا الخمر والثاني بعيد عن الحقيقة

لتسميه

لتسمية ما سقط عنا من افعال الملل المنسوخة رخصة وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب على
غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم حسن اطلاق اسم الرخصة علينا فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة في مقابلة
التضييق وتردد بين هاتين امور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها الى المجاز فالقصر للمسافر جدير بان يسمى رخصة حقيقة
لقيام السبب وهو الامر فيدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر واخرج عن العموم لعذر واما التيمم عند فقد الماء فلا يحسن
اسم الرخصة فيه اذ لا يمكن التكليف واستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن قيام السبب ويجوز عند الحاجة او بيع الماء باكثر من ثمن المثل
سوغنا التيمم والسلم بيع ما لا قدرة على تسليمه في الحال فيقال انه رخصة لعموم نهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عنده فانه يوجب
تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم وتزويج الامة الابقة صحيح لا رخصة الا اذا قيل بيع الابق قبل العقد المقتضي
للرخصة ان كان راجحا على المحرم لم يكن مقتضاه رخصة بل عزيمة والا كان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح
رخصة ليس كذلك وان كان مساويا فان قلنا بالتساقط والرجوع الى حكم الاصل لم يكن رخصة والا كان كل فعل مباح يحتمل النهي
الاصل قبل ورود الشرع رخصة وان قلنا بالوقف الى ظهور المرجح فلا رخصة بل يكون ذلك عزيمة وان قلنا بالتخيير لم يكن اكل الميتة
حالة الاضطرار رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه لوجوبه وقد يقال ان ارخصه فلم يبق الا رجحان المحرم على المبيح ويلزم منه
العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال لكنه الاشبه باسم الرخصة عبارة عن التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم
انما يتم لو كان الدليلان متعارضين وانما يتعارضان اذا تواردا الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك فان التحريم للميتة ثابت في حق
المختار والوجوب ثابت في حق المضطر وقلنا بالاباحة صار مع قيام المحرم في نفس الامر على هذا المكلف لو لم يكن مضطرا وكونه رخصة بالنسبة
الى حالة الاضطرار الى حالة الاختيار واعلم انه لا استبعاد في كون الشي رخصة في اعتبار وواجبا في اعتبار كالقصر واكل الميتة
في المخمصة

في ان الحسن والقبح عقليان

هذه المسئلة هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال
بل اكثر قواعد الاسلامية مبنية عليها وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان والاشاعرة
قالوا ان الحسن والقبح قد يعني بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعني كون الفعل متعلق المدح او الذم وطرف
النزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي وانما يحسن الفعل او يقبح لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم او المدح ثم ذلك الوجه
قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وقد لا يحصل
معرفته بالعقل مستقلا بل يفتقر الى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد لان العقل لا يستقل بمعرفة ذلك لكن لما ورد
الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذي لمناسبته حكم فيه بحسن او قبح ولولا ذلك الاختصاص امتنع ورود الشرع به وذلك
الوجه ما اشتمل عليه من اللطف المانع من الفساد الداعي الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بمعرفته وهذا صار اليه جميع الامامية والكرامية والخوارج
والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل العملي ثم ان اوايل
المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة وقبيحة لذواتها لا باعتبار صفة موجبة لذلك ومنهم من اوجب ذلك كالجبائيين فبعضهم فصل
واوجب ذلك في القبيح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح شرعي وان الفعل انما يحسن بامره تعالى وانما يقبح بنهيه عنه فلو نهى
عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف ورد الوديعة

وانقاذ الغرقي والاحسان الي المستحقين وقبح الظلم والكذب والجهل وان فرضنا لانعلم نفط المصالح ضد الزمن الطويل في
الحوا حكم العقلا كافة بقبح ذلك ومن واوجبوا ذمه ولا يتوقف العقلا في ذلك علي شرع ولهذا حكم به منكروا الشرايع كالبراهمة
لانا لاحسن الصدق لانرعا وفقا المصلحة والاحسان لان الحكم به يفضي الي وقوعه وهو ملايم الطبع كلا احد وقبح الكذب لانه
علي خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضية بالقبح والحسن بمعني تعلق المدح والذم الثاني انه لو كان الحسن والقبح شرعيا
لم يقبح من الله تعالي شي والتالي باطل اما المقدم فمثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شي لحسن منه اظهار
المعجزة علي يد الكذاب ولو حسن منه ذلك امتنع ما الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي الي بطلان الشرايع بالكلية اذ كل نبي
يظهر علي يده المعجزة ويتطرق اليه الاحتمال لا يمكن الاستدلال بالمعجز علي الصدق يتوقف علي مقامين انه تعالي خلقه كذلك وان كل من
صدقه تعالي صادق والحسن والقبح اما منعا منع الثاني فيمتنع الاول اذ لو توقف الرجحان علي المرجح لزم الجبر فلا قبح وان لم يتوقف
جاز ان يخلقه لا لغرض او لغير التصديق ومنع قبح خلق الوهم للقبيح من غير ايجاب لانه تعالي يخلق خلق المعجز عقيب الدعوي لا لتصديق
يمنع من الجزم فان جزم فتركا للشبهات لانا نقول الضرورة قاضية بانه خلقه للتصديق كاشاهد المتشابهات قابلة للتاويل
فلا يقبح عقلا ولا يحصل الجزم في الصدق فيع الثالث لو حسن منه تعالي كل شي لما قبح منه الكذب ولو لا تنتفي الاعتماد علي وعده
ووعيده فتنتفي فايدة التكليف والاعتذار باستحالة الكذب في الكلام الازلي ممنوع ولو سلم جاز ان تكون هذه الكلمات المسموعة تعالي غير
قائم في نفس الامر فيعود السوال الرابع انه لولا اختصاص الواجب بالاحد اختص بالوجوب كان اختصاصه ترجيحا من غير مرجح وهو باطل
بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال الخامس نعلم بالضرورة انا اذا خيرنا العاقل بين الصدق واعطاء دينار وبين الكذب واعطاء
الدينار ايضا واستوي الصدق والكذب في جميع الوجوه والاعتبارات سوي وصفي الصدق والكذب فانه يختار الصدق علي الكذب ولولا
ان الصدق حسن والكذب قبيح والا لما اختار الصدق دون الكذب السادس ان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع استحال العلم بهما بالشرع
لاستحالة ورود الشرع بالايجاب ولا يتصور السابع انا متي علمنا كون الشي ظلما علمنا قبحه ومتي انتفي كونه انتفي العلم بقبحه فليس المقتضي
للقبح في الظلم سوي كونه ظلما علا بالدوران الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن ليد المحسن والمسي الي الناس لو كانا
شرعيين لما كان فعل الله تعالي حسنا قبل ورود السمع العاشر لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل وكذا المقدم بيان الشرطية
ان المدعي يحتج بكونه سمعيا وقبل الشرع لا وجوب فاذا امر النبي صلى الله عليه وآله المكلف باتباعه كان له ان يقول لا اسمع حتي يجب علي وانما
يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بقولك وقولك ليس بحجة الا بعد معرفة صدقك وصدقك انما يثبت بقولك بالنظر وانا لا افعل النظر
حتي يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي صلي الله عليه وآله واما بطلان التالي فظاهر والا انتفت فايدة البعثة الحادي عشر
قال ابن الحسين ينبغي ان نتكلم في هذه المسئلة في عدة مواضع احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلومان والثاني انهما معلومان
عقلا والثالث ان العلم ضروري اما قبح الضرر المحض الذي لا لغرض فيه سوي انه ضرر فلا شبهة فيه ومعني القبيح انه ليس له فعله ويستحق
الذم عليه فانه قبيح من تكليف الكفار ما لا يد لهم والمشي لا رجل له ومواخذتهما علي ذلك واستحقاق ما هو تكليف الجماد والسعي وذم الغير
علي ما لا تعلق له به بان يذمه علي كون الكواكب في السماء وحصول المد والجزر بالبصرة دون بغداد واما استناده الي العقل فلانا اذا رجعنا
الي عقولنا وفرضنا ما خاليا عن الشرع ونظرنا هل نستفيد قبح ما ذكرناه كما نستفيد العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين فيعلم قطعا انا

العلم

الثاني

الثاني دون الاول فيكون الحاكم به مجرد العقل الثاني عشر لو كانا شرعيين لزم امتنه عظيمة لانتفت وجهة الشرع التمسك بقولها فلا
نعرف نفع فعل الحسن وبين فعل الساهي في استحقاق المدح والذم كما لا فرق بين حركة الاصبع يمنا ويسرى ويجوز ان يكون فعل الساهي
هو الممدوح وفعل الحسن هو المذموم بل هو اقرب مما يعتقده الخصم من ان الهند وغيرهم ممن لا يعتقد الشرايع
اذا حكم بحسن الحسن وقبح القبيح فانه لشبهة دخلت عليه لكنا لو اخترنا فرضنا اشاهداه علي مثل الاعتقاد الاول لسارعنا الي
تكذيبه ودل علي ان ذلك مغروس في بداية العقول الثالث عشر حكم اكثر العقلا بقبح الظلم وحسن الصدق في كل زمان ومن كل صنع
لا يخلو اما ان يكون علمه ضروريا او استدلاليا فيلزم النظر او لا يكون علما ومكان من المحال اتفاق الامم العظيمة عليها علي قرن بعد قرن
كما لا يجوز ان يجمعوا علي قبح شرب الخمر والزنا وليسوا اصحاب شريعة الرابع عشر لو علما بالشرع لما علما بجواز تطرق الكذب
واراده غير الظاهر عندهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلي كلا التقديرين
لا قبح بيانه المقدمة الاولي ان فاعل القبيح اما ان يتمكن من الترك او لا يتمكن فان لم يتمكن ثبت الاضطرار وان تمكن فاما ان
يتوقف رجحان الفعل علي الترك علي مرجح او لا يتوقف فان كان الثاني ثبت الاتفاق لان القدرة نسبتها الي الطرفين واحدة
فاذا حصل الفعل بها في وقت دون اخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد نقلنا
الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب وفعله ممتنع فلا اختيار للعبد
وان لم يجب جاز الترك فلنفرض وقوعه في وقت ووجوده في وقت اخر واختصاصه بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف علي
مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله اتفاقيا وان توقف علي مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما وقد فرضناه
تاما هذا خلف ولان البحث عايد مع انضمام المرجح الثاني فانه ان وجب الفعل لزم الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاعتذار
بان القادر يرجح الفعل علي الترك لا لمرجح لان قولك يرجح لان كان المفهوم زائدا علي كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية
انما يصح عند انضمام هذا القيد الي القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك القادر يرجح احد مقدوريه علي الاخر الا ان وصفه
القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجد في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يوجه القادرية او يقصد موثر هو معني
الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن والقبح ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد هذه الامور وبين كون الواحد
نصف الاثنين والتفاوت انما يكون لتطرق الاحتمال الي النقيض وهو ينافي كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه
العقلا كغيره من الضروريات والثاني باطل لعدم الدليل الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان القبح اما ان يرجع
الي ذاته او الي صفاته الثبوتية او السلبية او الي المجموع او الي خامس والاولان باطلان والا لزم قبح الحسن وكذا الثالث لاستحالة تعليل
الثبوت بالعدمي والرابع لاستحالة كونه جزاء من المركب والخامس لان ذلك الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما لم
يكن القبيح المعلل به لازما الرابع لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلي التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا
الخامس ان النبي عليه السلام لو هارب عند شخص اذا طلبه ظالم فان اخبر به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت
المطلب السادس ان تكليف ما لا يطاق واقع فينتفي الحسن والقبح وبيان الاول ان ما علم الله تعالي وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع
وهما غير مقدورين ولانه تعالي كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فيكون مكلفا بان

يؤمن بانه لا يؤمن والجمع بينهما محال السابع لو قبح الكذب لذاته لكان المقتضي له اما مجرد اللفظ وهو باطل والا لقبح حال كونه
صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوتي او المجموع فيكون العدم جزءا من المؤثر ولا خارجي فاللازم عادة المجموع
لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه الحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف
كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر كاذبة كالخبر الكاذب التاسع لو كان الكذب
قبيحا لذاته لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالي باطل فالمقدم مثله العاشر الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لاشتماله على جزء عدمي
فلا يقتضيه القبح الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم عليه ولهذا ليس لفاعل ان يفعله فليس معللا به الثاني عشر لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زائد على مفهومه
والا لزم من تعقل الفعل ان يعقله وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا ثابتا وهو عرضي للفعل والا
افتقر في تصور الفعل الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد تبين في علم الكلام امتناع قيام العرض بالعرض الثالث عشر
لو قبح الفعل وحسن لغير الطلب اعني الامر والنهي لم يكن تعلق الطلب بنفس الفعل لتوقفه على امر زائد وهو لازم على الجبائية.
الرابع عشر لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة زائدة لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على
خلاف المعقول قبيح والراجح فلا اختيار الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل
البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم من حيث النقض ومن حيث المعارضة
اما الاول فنقول لا يجوز ان لا يتمكن من الترك وقوله يلزم الاضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن الاختيار
اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار والا نافاه تبين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان
القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا ينافي ذلك امكانه وقوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان على مرجح لزم الاتفاق
قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يصدر عن سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل اقصى ما في الباب ان
رجحان احد الطرفين ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باشتماله على المصلحة التي اصلها المرجحة
في نفس الفاعل او وقته سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان وقوع الممكن حينئذ
جائز لخروجه عن حد التساوي الى الطرف ولا يلزم الجبر لا انتفاء القدرة واما المعارضة فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما
هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف وعن الثاني ان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات بتفاوت الاعتقاد وضعفه ولا يلزم
تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين والاصل في ذلك ان التصديقات الضرورية قد تخفى على كثير من الناس لخفاء تصوراتها ولعل
ذلك ونحن نمنع التفاوت في هذه العلوم عند معتقديها ولهذا لو شكك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران لم يعتوره شك كما لو
شكك في ان الواحد نصف الاثنين فلا يلزم اشتراك العقلاء في الضروريات لما بينا من حصول الخفاء في التصورات وعن الثالث
انه لا يلزم من تجويز ان يرجع الى ذاته او صفاته الثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية سلمنا لكن لم لا يرجع الى اوصافه
السلبية ونمنع كون القبيح ثبوتيا فان القبيح هو الذي ليس للعالم المتمكن منه ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من
المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه يجب عليه ترك الكذب لان قوله لاكذبن غدا لا يخلو عن وجه قبح وله

ظ يقتضي

بالعزم

بالعزم والوعد عليه فلا يزول قبحه بفعله بل يزداد القبح فيجب الامتناع فان العدلية المخبر عن المستقبل اذا اصدر عن عزم المخبر على
ان يفعله ثم تغير عزمه لم يكن كذبا لانه حين الاخبار كان عازما على الكذب وهو انما اخبر عن عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الفعل
بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان على الكذب في غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا في خبره بخلاف صورة النزاع
او نجعل كل من الصدق والكذب ههنا قبيحا او نقول ان صدقه فحسن وان استلزم قبيحا فانه لا يلزم من استلزام القبيح قبحه وان
استلزم قبحه لكن باعتبار اخر كما ذهب اليه الجبائيان من التعليل بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان الحسن التخليص لا
الكذب لو امكنه التخلص بالتورية او بالاتيان بصيغة الخبر من غير قصد فالواجب ذلك لارتفاع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت
فائدة البعثة لتطرق هذا الاحتمال فيما يخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو ضعيف لانه يفضي ذلك الى التجهيل والاضلال بالمكلفين لم يجز صدوره
من الله تعالى ولا من رسوله بخلاف الانسان وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال والعلم حكاية عن المعلوم ومتأخر عنه في الرتبة فلا
يؤثر فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب الحاصل من العلم وجوب لاحق اذ لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين وضع العلم
به في ان كل واحد منهما ينفي وجوبا لاحقا اذ العقل قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في هيئة التطابق انما هو المعلوم
اذ لولا تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في كتبنا الكلامية ثم لو لزم من العلم الوجوب وانتفاء القدرة
ثبت ذلك في حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان فنمنع انه اخبر بانه لا يؤمن وقوله تعالى
تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما ذكره في هذه السورة انما ثبت ولم يشترط عدم
من الدعاء كما في والا كانت الايات التي وردت لوعيد الكفار مختصة به لكل كافر تاب او لم يتب وهو باطل اجماعا الثاني ان تكون
هذه السورة نزلت بعد موته اذ لو كانت قد نزلت في حياته لقال وما يغني عنه ماله سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا والا

خبار

بعدم الايمان لا ينافي القدرة كما قلنا في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي المكنة ثم كيف يصح القول
بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وعن السابع المقتضي للقبح هو الخبر المعتبر مع عدم المطابقة
ولا استبعاد في كون العدمي جزءا من علة الامر الاعتباري على انا قد بينا ان القبح امر عدمي او نجعله شرطا في القبح والشرط لا مدخل
له في التأثير وعن الثامن بالمنع من كون القبيح ثبوتيا على ما مر سلمنا ثبوته لكن الوجه الذي ينضم اليه بالجزء والكذب بنفسه عن القبح
وعن التاسع ان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب والقبح فلا
تختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون قبح الخبر الكاذب
مشروطا بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان شرطا في كونه كذبا وعن العاشر ما تقدم من كون القبح عدميا
سلمناه لكن نمنع كون الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم لا داخلا في ماهيته سلمنا لكن جاز
ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه وعن الحادي عشر بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الحكم بكونه
قبيحا وعن الثاني عشر بالمنع من كون نقيضه عدميا والاستدلال بتصريح النفي على الوجود مردود لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي
وعدمي سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان اكثر المحققين ذهبوا الى ذلك كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا لكنه
آت في صفة الامكان وعن الثالث عشر بتسليم الملازمة ومنع كذب التالي فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه وعن الرابع عشر ان القدرة

لانه واجب لعينه وهو امتناع الصدور ولان حكمته تقتضي امتناع صدور القبيح عنه وعن الخامس عن ان المراد وما كنا معذبين
بالاوامر السمعية ويجعل الرسول اشارة الى العقل وعلى ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى
وكلما يفعله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتذارهم بان
القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه ولا يضاهي خاطب الحق وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا وفراشا قصيده
حسنة في شتم الانبياء والملائكة وقراءتها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل
والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من احكام الدين الا بالقطع بالقول بالحسن والقبح العقليين وكيف
يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي صلى الله عليه وآله ووعد الله تعالى ووعيده مع امكان الكذب والاضلال عنه تعالى لعبيده
على المعجز على يد الكذاب وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها اصل المطالب الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر
مسئلتين تتفرعان على هذه المسئلة احدهما وجوب شكر المنعم والثاني في حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون
الله تعالى وحسن توفيقه

في ان شكر المنعم واجب عقلا

اختلف الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة خلافا للاشاعرة
لنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك الثاني انه دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون الشكر واجبا اما
انه دافع للخوف فلان العاقل اذا راى عليه اثار النعمة خاف من كفرانها واما ان الشكر له فلان الخوف انما هو من تركه اذ العاقل
يعلم انه اذا شكر النعمة وادعى بها واعترف بالانعام امن من المؤاخذة على ترك ذلك ويعلم ايضا بالضرورة ان طريق الشكر امن
من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلمقتضاه الضرورة به واما انه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فسياتي الثالث انه اذا تعارض
طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الامن وهنا الشكر امن والاعراض مخوف الرابع لو لم يجب الشكر عقلا لم
تجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضي لوجوب المعرفة وجوب الشكر والثاني باطل والا لزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات
وقال المكلف لا يجب علي النظر في المعجز الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر في معجزكم فينقطع النبي وهو باطل احتج الاشاعرة
بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل وجود البعثة فينتفي الوجوب وقوله تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفائدة او لا والقسمان
باطلان اما الاول فلان الفائدة يستحيل عودها الى الله تعالى لانه غني والى العبد لانها اما جلب نفع او دفع ضرر والاول باطل لعدم وجوبه
عقلا فكيف يجب المفضي اليه ولانه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع فان الشكر لو كان واجبا لم يكن اداؤه مستحقا شيئا اخر ولان الله تعالى
قادر على ايصال المنافع بدون الشكر فتوسطه عبث والثاني باطل لان المضرة المندفعة انما تحصل اما عاجلة واما آجلة وهو باطل لان الاشتغال
بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها او آجلة وهو باطل لان المضرة الاجلة انما يحصل القطع بثبوتها عند عدم الشكر لو كان الشكر يسر
المشكور ويسوءه الكفر اما المنع عن ذلك فلان في احتمال العقاب على الشكر قائم لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو حاول
مجازات مولاه على نعمه استحق التاديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازات ولان نعم الله تعالى بالنسبة اليه فرضية اللقمة الى الملك
ولان انسانا لو شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في المحافل فعل قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فاتى

بغير اللائق بكماله تعالى فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا او لان المعتزل في الوجوب يرتب الذم والعقاب
على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب والجواب عن الاول لما تقدم من التخصيص بالادلة الشرعية او المجازية في الرسول
وهو العقل سلمنا لكن يمنع استحالة تحقق الوجوب بدون العقاب فانه يكفي فيها استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان
العقاب يجوز اسقاطه بعفو او شفاعة فلا يكون لازما للواجب والاثم الثاني انه لا دلالة فيها الا على نفي عذاب المكلفين بانقطاع
الرسل وعن الثاني لم لا يجب الشكر بمجرد كونه شكرا لا لشيء اخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا لزم التسلسل بل لا بد
وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته ثم ان دفع الضرر واجب لذاته لا لغاية اخرى وبهذا بطل العقلا
وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء اخر وان لم نعلم انتفاء الغرض فيه الوجوب سلمنا فلم لا يجب لفائدة آجلة عائدة الى
المكلف وهي الثواب قوله لا يمكن ايصالها بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق ووضعه الاستحقاق فانما يحصل بواسطة
العمل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع تختلف فجاز وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان اداه
الواجب لا يقتضي شيئا اخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا للضرر المتاخر قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل
المندفع بنظرها ان يكون الكفر في ضرر الشكر وهو خوف العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب
سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الاجل قوله انما يتحقق في الكفر حتى يسره الشكر ويسوءه الكفر قلنا ممنوع فان ترك الواجب
علة في استحقاق العقاب بتركه قوله تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظائف الخدمة
والقيام بالشكر في المواضع على سبيل فيه تركه والاعراض عنه كمحض الخدمة والثناء في غير الشكر وتشبيه النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعالى
على العبد بايجاده واحيائه واقداره وما منحه من العقل والسلامة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها ثم تكميلهم بارسال
الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمان وداود عليهما السلام حتى شكر نعمة الله تعالى على ذلك في قوله تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا
على كثير من عباده المؤمنين وكذا شكر ابراهيم عليه السلام على الاولاد وغيرهم من الانبياء ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه سبحانه تعالى
قلته في نفس الامر فان الملك لو اعطى فقيرا ما يغنيه وينعم عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن نمنع
العبث عند الاشاعرة فان الاحكام بأسرها عندهم كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغاية ولا غرض ولا معنى للعبث سوى ذلك
وينكرون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا وشرعا

في حكم الاشياء قبل الشرع

اعلم ان الافعال
البشرية منها ما هو ضروري لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري
كاكل الفاكهة وشبهها مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه بضرورته وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقهاء
الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية وابو علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي الى
انها على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها على التوقف وفسروه بانا لا نعلم احدهما ويجوز ان لا
حكم وهذا ليس توقفا على الحقيقة بل هو قطع بانتفاء الحكم والثاني انا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه الاول ما عول عليه
ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة
فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة فلانه بصدده سواه اما انتفاء الضرر على المالك فظ واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن

الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر [illegible] اذا خلا عن المفاسد وعلم حسنه لكونه منفعة
خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها تقتضيه للدوران وجدانا لاوصاف [illegible] فيثبت الحكم فيها
لانا نقول عدم العلم بالمفسدة بعد البحث عنها [illegible] كما في القبيح لانا نقول العبرة في قبح التصرف في المغرور المستند الى الامارة
اما الى [illegible] لو قام العاقل تحت حائط محكم البناء [illegible] سفها عند العقلاء بخلاف ما لو كان الحائط
مائلا ولان الاحتمال ثابت في الفعل والترك فيلزم الحكم فيهما [illegible] تكليف ما لا يطاق الثاني انه تعالى خلق الطعوم فاما في الاجسام
فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك الغرض [illegible] لا يعود اليه لاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا [illegible]
اللطف اذ الضرر [illegible] بالاضطرار بالادراك [illegible] الانتفاع اذ لا واسطة [illegible] فان
كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها [illegible] فيستحق الثواب باجتنابها [illegible] يستدل بها [illegible]
ادراكها اذ ثواب الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيلزم [illegible] بعدم ادراكها وكذا الاستدلال بها [illegible] على
معرفتها الموقوف على ادراكها الثالثة [illegible] ان تتنفس في الهواء وان يحصل منه اكثر مما يحتاج اليه [illegible] على
قدر ما يحتاج [illegible] ولا ضرر فيه على المالك وهو ثابت هنا الرابع انه تعالى
حكيم لطيف بعباده فلو كان المفروض واجبا او حراما [illegible] على الله تعالى ارشاد عباده اليه [illegible] تعريفهم الحسن والقبيح فيما لا يدركه العقل
ضرورة ولا نظرا [illegible] المنع الشرعي والاذن الشرعي [illegible] على انه مباح الخامس انه تعالى اعلم انه نافع ولا ضرر فيه وذلك يستلزم الاذن
اذ [illegible] تناوله مشتملا على الضرر [illegible] احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا
واحتج القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل الشرع لا حكم ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفي العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب والحرمة والجواب عن الاول المنع من عدم الاذن فانه ماذون فيه بدليل العقل
كالاستظلال بحائط الغير وعن الثاني بما تقدم من ان الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم الوجوب
الشرعي لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب الشرعي لا العقلي [illegible] لكن لا دلالة في الاية على الاباحة والوقف
لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك اجماعا وقد الزم [illegible] الاشاعرة بالمناقضة فان قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان المفروض
ان كان المكلف ممنوعا منه كان على الحظر والا كان على الاباحة ولا واسطة وهذان [illegible] فانه لا تناقض في الحكم بعدم الاحكام
والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام [illegible] ومرادهم في الوقف اما انتفاء العلم
بان الحكم هو الحظر او الاباحة وهي ثبوت الواسطة او عدم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل من فعل البهيمة ولا توصف بالاباحة بل المباح
هو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم فاذا انتفى فلا اباحة
وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها بحثان الاول في الماهية اللغة [illegible] لغا يلغو اذا لهج بالكلام وقيل من
لغي يلغى وهو كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما يلفظه الانسان وتخرج به الاشارات والرقوم ويخرج بالثاني المهمل وهذا الحد شامل
للمفرد والمركب [illegible] الكلام عند الاصوليين فانهم حدوه بانه المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدر
عن قادر واحد فالمنتظم حقيقة في الاجسام لان معناه الترتيب لكن لما توالت الاصوات على السمع متفرقة شبهت بالاجسام فقيد

بالحروف

بالحروف ليخرج المنتظم من غيره وقيل احترز به عن الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كق وع
وش فانه في الاصل قي بدلالة الوقي في التثنية فيقال قيا لكن اسقطت تخفيفا وليس بجيد فان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين اثنين بل
الوجه في القيد ما قلناه اولا وقولنا المسموعة احتراز عن الكتابة وقولنا المتميزة احتراز عن اصوات الطيور وقولنا المتواضع عليها
ليخرج عنه المهمل وقولنا اذا صدر عن قادر واحد احتراز عما لو نطق قادر بحرف وآخر بآخر فانه لا يسمى المجموع كلاما لما لم يصدر عن
قادر واحد وهذا يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والنحويون جعلوه اسما للمسند والجملة المفيدة خاصة فقولهم الكلام اقله حرفان اما
ظاهرا او في الاصل ينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع الحرف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة
والمركب [illegible] يكون حرفا [illegible] لا يمكن العذر [illegible] باعلامي والتنوين ولام التعريف وفيه نظر فان المنع كون كل كلمة كلاما بل يختص الكلام
بالمركب هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح النحاة فانه الجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية مثل زيد قائم او فعلية مثل
قام زيد وقد تركب تركيبا ثانيا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد
اما زوج او فرد واعلم ان الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة لزيادة واخرى لنقصانه كما لو زدت ان الشرطية في قولك قام زيد وحذف
لفظة قام واقسام المركب اثنا عشر ثلاثة مكررة وسبعة مهملة والمستعمل اثنان اسم مع مثله وفعل [illegible] محكوم به لا [illegible] ينتقض
ما ذكر بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلنا انه نائب عن الفعل قلنا لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ويجاز ان يكون
خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب مع ثالث كسائر الانشاآت

في الغاية الاولى الانسان

مدني بالطبع لا يمكن انه يعيش وحده كغيره من الحيوانات بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يستعين بعضهم ببعض
في اصطلاح جميع ما يحتاج اليه كل واحد منهم بحسب الشخص فيفعل كل واحد منهم بعض الامور الضرورية في البقاء من الحرث واصطلاح
المأكل والملبس والمسكن ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجات فيضطر الى سلوك طريق التعريف وهي متعددة
كالحركات والاشارات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام انفع في هذا الباب من غيره اما اولا فلسهولته اذ حال الصوت في الوجود [illegible] من كيفية
مخصوصة في اخراج النفس الضروري وصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو من مشقة عظيمة واما ثانيا فلان
الصوت يوجد في وقت الحاجة اليه وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى اذ غيره قد لا يعدم وقت الاستغناء فيحصل الوقوف عليه
من هو واما ثالثا فلان الكلام يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير عن المجردات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارة
التي تختص بالاعيان الخاصة على انها قد تقصر عنها ايضا في الاجسام البعيدة تتعذر الاشارة اليها والجسم والاعراض المتكثرة تتعذر
الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم والحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة
المعاني التي يحتاج التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات
وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الالات والادوات
اخف والمستغني عن ضرب الازدحام اخف وما لا يبطل مع الاستغناء عنه والمقدور عليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف
وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان دون غيره من الحيوانات بكونه له بالمقاطع الصوتية وعن اختلاف تركيب المقاطع
الصوتية حدثت العبارات اللغوية

في مباحث كلية تتعلق بالوضع

الواضع اختلف الناس هنا فذهب

بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعية اي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير وقال المحققون
انها بواسطة الوضع واختلفوا فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة من
الفقهاء ووضعه مستفاد من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري
بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او جماعة تواطؤا على وضع هذه الالفاظ ثم عرفوا
غيرهم بذلك الوضع بالاشارات والقرائن كالاطفال والاخرس الذين يتعلمون الوضع بسبب التكرار وقال آخرون بعضها اصطلاحي
وبعضها توقيفي فقال الاستاذ ابو اسحق القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال آخرون بالعكس
وان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا وهو مذهب القاضي ابي بكر والغزالي وجزم
الجميع بابطال قول عباد لان الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل
احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظة الكتاب لمعنى الدار وبالعكس امكن ولدلت اللفظة
كما دلت اللغة احتج بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح واجيب
بمنع الملازمة بان الواضع ان كان هو الله كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان هو البشر
كان المخصص هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت في البال دون غيره كما في الاعلام احتج الاشعري وموافقوه بوجوه الاول
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفرق ولان الاسم ماخوذ من السمة وهي العلامة والافعال
والحروف كذلك فيكون اسماء لوجود المعنى المشتق منه فيها ولتعذر التكلم بالاسماء وحدها وتعليمها يستلزم تعليم الافعال
والحروف الثاني انه تعالى ذم قوما على تسميتهم بغير توقيف بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
فلو لم يكن ما عداها توقيفيا لم يحسن هذا الذم الثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد الالسن
اللحمانية لاختلافه في تركيبها والوانها ولو ثبت فانه من غرائب البلوغ والكلام كان جعله آية اولى فهذه فوجب حمله على اللغات
الصادرة عن الالسنة واطلق عليها اسم الالسنة اطلاقا لاسم العلة على المعلول وهو من احسن وجوه المجاز الرابع العمومات كقوله تعالى ما
فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات الخامس لو لم تكن اللغات توقيفية
لزم الدور والتسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الاصطلاح انما يتم بان تعرف الجماعة المصطلحون
مقصد كل واحد منهم والعلم بذلك بطريق كالالفاظ والكتابة وغيرهما كالتعريف فلا بد من طريق وذلك الطريق لتعيده لذاته بل
بالاصطلاح فان كان الاول دار والا تسلسل السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ان لا يبقى الامان عن الشرايع لاحتمال تبدل
لغاتها ولا يجب اشتهارها فان معجزات الرسول صلى الله عليه وآله اشتهرت ولم يتواتر نقلها والاقامة والاذان مع اشتهارهما
وظهارهما في زمن النبي صلى الله عليه وآله والاعلان بهما على رؤوس الاشهاد وقد اختلف فيهما احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه دلت سبق الوضع على الرسالة فلو كانت اللغات توقيفية لتاخرت عنها اذ التوقيف لا يتاتى الا بها وهي على اللسان
ولانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ على معانيها او لا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في
عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ لمعنى مسبوق بالعلم به فان العلم بالصفة مسبوق

بالعلم

بالعلم بالموصوف لكن الثاني باطل والا لبطل التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون العلم قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع
في كونه ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح واحتج ابو اسحق بان
الاصطلاح يتوقف على تعريف كل واحد منهم غيره ما في ضميره على ما تقدم فان عرفه باصطلاح اخر تسلسل فلا بد في اول الامر من التوقيف
ثم من الجائز ان يحدث بعد ذلك لغات كثيرة بالاصطلاح بل الواقع ذلك فان كل وقت يتجدد لاهله اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها من قبل
والاعتراض على الاول من وجوه الاول جاز ان يكون المراد من التعليم الالهام الى الالفاظ وبعث عزائمهم على وضعها ونسب العلم اليه
تعالى لانه الهادي لا لانه علمه بالخطاب كقوله وعلمناه صنعة لبوس لكم الثاني اعطاه ما يتمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد
العلم بل فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم لما تعلمتم فلم يتعلم الثالث ما يفعله العبد منسوب اليه تعالى باعتبار انه الموجد
للعبد فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون مستندا اليه تعالى بالاخرة فصحت اسناد التعليم اليه الرابع يجوز ان يكون المراد من
الاسماء الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمة والعلامة
او من السمو وكل معرف لغيره اسم له وتخصيصه باللفظ المعين عرف خاص الخامس جاز ان يعلمه ما اصطلح عليه قوم تقدموه
السادس يراد كل الاسماء في كل زمان او الاسماء التي في زمانه عليه السلام السابع يجوز ان يكون قد انسيها او لم يعلمها اولاده
تعدمت بموته عليه السلام فاصطلح اولاده على وضع هذه اللغات الموجودة لنا والكلام انما هو في اللغات الثامن يجوز ارادة
المسمى بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة وفيه نظر التاسع يتوقف نطق الاسماء على نطق الحروف والافعال لا تستلزم له
سلم توقف التعليم على التعليم لجواز الاصطلاح فيهما العاشر كون الاسم من السمة لا يستلزم صدقه على الافعال والحروف اذ لا
يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه المعنى وعلى الثاني ان الذم ليس باعتبار التسمية لا غير بل باطلاق اسم الالهة على الاصنام
مع اعتقاد تحقق المسمى فيها وعلى الثالث اذا خرجت الحقيقة وتعين المجاز لم يمكن حمله على اللغات لا يجب حمله على الاقدار على
اللغة او على المخارج وفيه نظر لاولوية اللغات من وجهين احدهما ان استعمال اسم العلة في المعلول اولى من غيره في اللغة صادرة
عن اللسان وليس الاقدار على اللغات صادرة عنه وكذا المخارج والثاني ان الذاهب الى الحمل على الحال الثاني يحتاج زيادة
اضمار بخلاف ما قلناه وعلى الرابع ان المراد ودفع الكتاب لا تنزيلها سلمنا لكن المراد ما فرطنا في شيء من الاحكام سلمنا انه يتناول
كل شيء لكن جاز ان يكون معرفة اللغات ممن تقدم وكذا باقي الآيات وعلى الخامس النقض بتعليم الاطفال فان آباءهم بتكرر الخطاب عليهم
مرة بعد اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدم ثم اصطلحوا
على هذه اللغات اذ كان لا بد من لغة توقيفية فلتكن هذه لانا نقول نمنع ذلك وقولكم لا يفيد التعيين وفيه نظر اذ البحث لا عن
مختص بلغة خاصة وعلى السادس انه لو عني الاشتهار والمعجزات انما هي بعضها حتى صار احاد الاشتهار غير بها ولا اكتفاء بالكل
العزيز عنها واختلاف فصول الاذان لاحتمال تربيع الجميع او غلط المؤذن فنقص او زاد مرة فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى
الحجة الاولى للبهشمية لم لا يجوز ان الخطاب التوقيف في البعثة بل جاز ان يكون بالوحي او بعلم ضروري يخلقه تعالى وعلى الثانية يجوز
ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها وان لم يخلق العلم الضروري بان الواضع هو الله تعالى بذاته

وصفاته الايجابية والسلبية اقصى ما في الباب انه يحصل العلم به تعالى بتقصي الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته تعالى فينبغي التكليف بمعرفته
كما كان سهلا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية سهلا لكن جاز ان يخلقه في غير العاقل واذ قد ظهر ضعف الكلامين فالاولى
التوقف وتجويز كل واحد منهما وان كان التوقيف اقوى

في ان اللغة لا تثبت بالقياس

اختلف الناس في ذلك فقال
القاضي ابو بكر وابن سريج وجماعة من الفقهاء واهل العربية انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وليس
الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان توجبها والقياس لا بد فيه من جامع يكون علة باعثة ومعرفة واذا قيل هذا سيبويه
فالمراد انه حافظ كتابه او شبيه سيبويه او محيط بعلمه ولا في اسماء الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المتميز بذلك عن غيره فلا
اطراد بها واجب نظرا الى تحقق معنى الاسم فان معنى العالم من قام به علم وهو متحقق في كل من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه
بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس والخلاف في نحو رفع الفاعل فانه ضابط كلي وقال في نوه استشهد
من وضع اللغة ولا يرفع هذا الا عن قياس على رفع ذلك الفاعل بل الخلاف انما هو في اسماء وضعت على مسميات مستلزمة
لمعانٍ في محالها وجودا وعدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة
على العقل ومثل اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الاحياء في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم
الزاني على اللائط بمشاركة الايلاج المحرم والحجة انه لا قياس لنا وجوه الاول ما سيأتي من ابطال العمل بالقياس الثاني انه
اثبات اللغة بالمحتمل الثالث ان اهل اللغة ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان وضعوه
للمعتصر من العنب خاصة كان التعدي الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا احتمل كل منهما على الشارك فلا بد لتعيين احدهما
دون الاخر احتجوا بوجوه الاول الدوران وبيانه ان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي بالعلية
ووجود الاسم في الفرع تبعا لوجود الوصف فيه الثاني ان العرب انما سمت الانسان والفرس فرسا ولم يكن في زمانهم ثم طرد ما
نحو الاسم له وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصبوا اسما
نطقوا به مفعولا ثم جعلنا نحو الباقي عليه للمشاركة في وصف الفاعلية والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا
فانه كما دل على القياس الشرعي دل على اللغوي الرابع ان النباش يقطع وشارب النبيذ يحد وكذا النبيذ واللائط من غير
شرع فيهم بل بمجرد القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران ههنا لا يدل على علية الوصف بمعنى الباعث بل بمعنى الامارة
وكما دار الاسم الخمر مع الشدة المطربة كذا دار مع الشدة للمعتصر من ماء العنب وينتقض بما ذكرتموه بتسمية الرجل الطويل
نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالسواد والبياض ابلق مع عدم الاطراد ودوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا
وعدما وعن الثاني ان التسمية ليست بطريق القياس بل العرب وضعت لفظ الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم لا للمعين ثم
نسأ نحن على ذلك المعين وعن الثالث بمنع دلالته على القياس على ما يأتي ومنع العموم في كل اعتبار وان عم المعتبر ومنع حد
شارب النبيذ بالقياس في التسمية بل بالنص كما في قوله عليه السلام ان من التمر خمرا وهو توقيف لا قياس في اللغة او بالقياس
في الحكم وهو العلة في حد شارب الخمر لاجل تناوله المسكر وهو موجود في النبيذ وحد اللائط المشاركة في المعنى وهو الايلاج المحرم
لا للتسمية وقطع النباش لمشاركته السارق لا لالحاقه في التسمية كما في الاقيسة الشرعية

علام

في انه لا يجب

يكون

يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية وذلك يوجب احد الامرين اما خلو البعض عن الالفاظ
وهو المراد او وضع اللفظ لما لا يتناهى من المعاني وهو محال اذ وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل ما لا يتناهى محال اما المقدمة
الاولى فمن جملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه مركب من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يكون لا
يكون متناهيا واذا ثبت خلو بعض المعاني عن الالفاظ فنقول المعاني قسمان منها ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه لكثرة تداولها
بين الناس وعلى هذا نزلهم لما تقدم وضع الالفاظ بازائها لوجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف ومنها ما لا تكثر الحاجة الى
التعبير عنه فانه يجوز خلوها عن الالفاظ وذلك كانواع الروائح واعلم ان اللفظ المشهور بين الناس الخواص والعوام لا
يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكياء كما يقوله ابو هاشم وجماعة من مثبتي الاحوال ان الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم
بين الناس بل هي موضوعة بازاء معنى توجب للجسم كونه متحركا لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم متحركا فاما تلك
الحالة التي يجعلونها معنى يوجب المتحركية فغير معلوم لاكثر العقلاء فلا يكون اللفظ موضوعا له لان معنى الحركة الا كون الجسم منتقلا وفيه
نظر لان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني اليه كلها على السواء فلا يبعد ان يكون بعضها خفيا عنده والخفا عند الناس لا يمنع
الوضع منه تعالى وان كان بعض البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره
ذلك المعنى واستعمله في اللازم واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق

في تعيين الغرض بالوضع

الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها الممكنة من تفهيم ما يتركب من مسمياتها بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض افادة
معانيها والا لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم موقوف
على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور لا يقال هذا وارد في المركب اذ لا يفيد
معناه الا بعد العلم بوضع ذلك المركب فيستدعي سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا نقول لا نتوقف
افادة المركب لمعناه على العلم بوضعه له وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا دلالة الحركات المخصوصة على النسب
المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى
بعض واذا حصلت المفردات مع النسبة فهناك حصل العلم بالمعاني المركبة وفيه نظر فان الغرض من وضع اللفظ قد يكون تعريف الغير
ما في ضمير المتكلم من المعاني المدلول عليها بالالفاظ سواء كانت المعاني مفردة او مركبة ولا دور ههنا فانا لا نستفيد العلم بتلك
المسميات من تلك الالفاظ بل نستفيد قصد المتكلم او غرضه من المعاني المفردة من ذلك اللفظ المفرد ثم اعلم ان الالفاظ لم توضع للدلالة
على الموجودات الخارجية بل للدلالة على الذهنية اما في المفرد فلانا اذا ظننا جسما بعيدا انه صخرة سميناه بذلك فاذا ظهر لنا
انه انسان سميناه باسم الانسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ يدل عليها واما في المركب
فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه والا لم يكن كذبا بل الحكم به فلو عرفنا ان ذلك الحكم صواب استدللنا به على الوجود الخارجي
فاما ان يكون دالا على ما في الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني الخارجية والحقائق العينية والامر يجب
على لغة باستعمال اللفظ فيما وضع له والمتخيل للصخرة انسانا انما سمى الصخرة الخارجية بالانسان لا انها بصورة من الصورة
الانسانية ثم ان حكم بمطابقة ما في ذهنه للخارج فاخطأ في الاطلاق فان اللفظ الموضوع للخارجي لم يختلف في نفس الامر وهو ان

كتاب

اطلاق اللفظ على الشيء مشروطا باعتقاد انه المذكور في الخارج والكذب في المركب انما يمتنع لو كانت دلالته قطعية في
كيفية تعريف الوضع اعلم ان الامور الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة وهما عربيان فيجب البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة
حيث انهما واردان بلغة العرب لما ستعرف من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض الى معرفة هذه الاشيا
لتعلقها بالنقل فان طريق معرفته اما النقل او المركب من العقل والنقل اما النقل فمنه متواتر وهو كما يعلم وضع نفعل منه
العلم كالسماء والارض ورفع الفاعل ونصب المفعول واما احاد وهو كثير فاما المركب فهو كما اذا استفدنا بالنقل جواز
الاستثناء من الجمع وان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فنعلم بالعقل بواسطة النقلين ان الجمع للاستغراق وقد اعترض بامتناع
التواتر فان الالفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس قد اختلف الناس فيها اختلافا يمنع معه القطع فكيف الالفاظ الخفية
وبيانه انهم اختلفوا في اسم الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية واخرون جعلوها عربية واختلفوا فقال قوم انها موضوعة واخرون
انها مشتقة واختلف المشتقون اختلافا عظيما وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم
الاشتقاق ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك في انه غريب وكذا اختلفوا في صيغة الامر والنهي
وصيغ العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله وعظم شهرتها واذا كان الظاهر حاله كما علمت فكيف الخفي وكيف ندعي التواتر
في شيء من ذلك ولا يكفي دعوى التواتر في علم معانيها في الجملة كاطلاق لفظ الله تعالى على الاله تعالى وان خفي الموضوع له هل هو الذات او
المعبود او القادر وكذا غيرها لان ذلك يوجب الشك في المسمى لانا اذا علمنا اطلاق لفظ الله تعالى على الاله مع عدم ان نعلم هل المسمى
الذات او كونه معبودا او قادرا على الاختراع او ملجا للخلق او كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المستعمل فيها
هذا اللفظ لم يعلم المسمى قطعا وايضا فمن شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الاعصار في النحو
واللغة والتصريف وان علم حصول الشرط في زماننا لا نقول الان حصل في زمان من شاهدناه من بلوغهم حد التواتر وان من اخبرهم كذلك وكذا الى
ان ينتهي النقل عن الرسول عليه السلام ولانها لو تجدد وضعها لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول لعل واحدا سمع لغة معينة من شخص
لم يسمع منه الا هو وهي من غاية تعلم الاسناد الى استاذ او كتاب مصحح وليس وضع اللفظ لمعنى من الامور العظيمة
التي يشتهر نقلها ويتوفر الدواعي اليه ولانا نسمع من كثير من العرب في زماننا الفاظا فاسدة واعرابا مختلطا مختلفا مع ان الاعرف
المعرب ولا زمانه سلمنا لكنه قد اشتهر فان اللغة انما اخذت عن جمع محصور كالخليل وابن عمرو بن العلاء والاصمعي وابن عمر
والشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر حتى لا يحصل القطع بقولهم ولا يكفي القطع بصدق بعضها
فانه غير معلوم العين وكل لفظ لا يجوز ان يكون خطأ ثم واما الاحاد فلا تفيد الا الظن ومعرفة القرآن والسنة تتوقف على
معرفة اللغة والنحو والتصريف واذا كانت مظنونة كان مدلول القرآن والسنة مظنونا وهو باطل بالاجماع ولان خبر الواحد انما
يفيد الظن لو سلم عن القادح والقدح في الناقل وهو منتف هنا فان اصح ما صنف في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين
وقدح الكوفيون في كتاب سيبويه وفي مصنفه طاهر واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في
الخصائص بابا في قدح اكابر الادبا بعضهم في بعض وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في
الكوفيين وبابا اخر في الرجل يسمع لغة الاخرين احد الباهلي وروي عن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا لم يسمعاها ولا سبقا اليها

وكذا

وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخليل اصر زيادة الفاظ في اللغة ومن العجب اقامة الاصوليين
الدلالة على ان خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقيموا في اللغة التي هي الاصل وكانت اولى ويجب ان يبحثوا عن رواتها وجرحهم وتعديلهم
كما في رواة الشرع وايضا فان الرواة تتطرق مع عدم الطريق اليها بالزيادة والنقصان وقد حصل هنا اما الزيادة فكما نقل عن
رؤبة وابنه والاصمعي والمازني واما النقصان فقد روى ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب
عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اطمأنت رجعت العرب الى روايته فراجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع
اليه فلم يظفر الا بالقليل وروى ابن جني عن يونس بن حبيب عن ابي عمرو بن العلاء انه ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله وروى كثيرا
في معناه وهو يدل على تطرق التغيير والاعتراض لاحاد علماء اللغة وقد عجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه في اليوم خمس مرات وهو
فصول الاذان والاقامة والجهر بالقراءة ورفع اليدين فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب مع قلة
وعدم اشتغالها بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما الاستدلال بالمقدمات النقلية فانما تتم لو اشتغلت
انما قصد على الواضع وانما يتم لو كان الواضع هو الله تعالى وذلك غير معلوم فلا يحصل الجزم بالاستدلال لانا نقول قد اجمعوا على الاستدلال
بهذا الطريق في مباحث النحو والتصريف والاجماع حجة لانا نقول اثبات الاجماع سمعي فكل سمعي فرع على النحو واللغة والتصريف فلو
اثبتنا الاصل بالاجماع دار والجواب عن هذه الاشكالات ان من النحو والتصريف واللغة ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك وانها في الازمنة
الماضية كذلك كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالهما في معنيهما الان وفي زمن الرسول عليه السلام والقدح في مثله كالقدح في
معقول المحسوسات مع السفسطائية ومنها ما يعلم بالاحاد واكثر الفاظ القرآن من الاول في نحوه وتصريفه فقامت الحجة به واما الثاني
فقليل جدا ونتمسك به في ظنيات المسائل لا في علمياتها ووجوب العمل بالظن ثبت بالاجماع والاجماع ثبت بالقسم الاول العلمي لا
بالثاني الظني

في تقاسيم دلالة الالفاظ وفيه مباحث الاول اللفظ اما ان يدل على المعنى بتوسط وضعه له فتكون
الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف او بتوسط دخوله فيما له الوضع فتكون الدلالة تضمنا كدلالة البيت على جزئه او
بتوسط لزومه لما له الوضع وتسمى دلالة الالتزام كدلالة البيت على ما يحد به والحدود ودلالة السقف على الجدار والمراد من الدلالة
فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وقيدنا بالوضع لتوسطه في الدلالات الثلث ليخرج اللفظ المشترك
بين الكل وجزئه او بينه وبين لازمه والمطابقة وضعية صرفة والباقيتان بمشاركة من الوضع والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب والملزوم
كان فهم المركب والملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني والا لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع
فيه وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ فلو لم يلزم من العلم بماهيته العلم به انتفت الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي قيل لان
الجوهر والعرض متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط ثم يتحقق
وجود الدلالة مع المعاندة الخارجية كدلالة العدم على الملكة ثم اللزوم الذهني شرط لا سبب

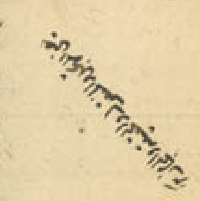
في المفرد والمركب اعلم ان
الالفاظ تحذو حذو المعاني وكما ان من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب فكذلك من الالفاظ مفرد ومنها مركب وذلك لان الدال بالمطابقة
اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على شيء اصلا حين هو جزؤه فيسمى مفردا كزيد واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركبا ومؤلفا وقولنا او قيل
المفرد اللفظ بكلمة واحدة والمركب ما اشتمل على كلمتين فنحو بعلبك مركب بهذا المعنى دون الاول وعبد الله بالعكس ولزم الاول انه مركب

في نحو ضارب ويخرج منه الانحص وليس بجيد اذ الدال المجموع وما يدل على جزء من اجزائه بدونه الباقي غير واقع لانه ضم مهمل الى مستعمل وهو
غير مفيد ونحو عبد الله اذا جعل علما على شخص معين حال العلمية لان كل واحد من جزئيه لا يقصد به الدلالة على شيء اصلا ولا يتأتى ذلك
القصد بارادة اخرى واعتبار اخر وهو اعتبار الوصفية فانه حينئذ يكون مركبا **البحث الثالث** في الذاتي والعرضي اعلم ان اللفظ المفرد
اما ان يمنع نفس تصور معناه عن الشركة فيه وهو الجزئي الحقيقي ويطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم لاعموم الجنس لانه كلما
تصور او لا يمنع وهو الكلي واقسامه بالنسبة الى الوجود الخارجي وتعدد افراده ستة وبالنسبة الى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي
اما نفس الماهية او جزؤها فالاقسام ثلثة الاول ان يكون الكلي نفس الماهية وهو النوع الحقيقي ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين متفقين بالعدد
فقط في جواب ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية ويطلق النوع على اخص الكليين المقولين في جواب ما هو وهو الاضافي وبينهما عموم
من وجه الثاني ان يكون جزء الماهية فان كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فهو الجنس ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالحقائق في جواب ما هو قولا اوليا الشركة فهو قريب وبعيد وان لم يكن مقولا في جواب ما هو بل في جواب اي ما هو فهو الفصل ويرسم
بانه كلي يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره الثالث ان يكون خارجا عن الماهية ويسمى العرضي وهو اما ان يختص بحقيقة
واحدة ويسمى الخاصة ويرسم بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض العام ويرسم
بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا عرضيا والكليات هذه الخمسة لا غير وللذاتي خواص ثلثة الاولى انه يمتنع تصور الشيء الا
اذا تصور ما هو ذاتي له اولا اي يتقدم عليه في الوجودين والعدمين الثانية انه يتبع سببه عما هو ذاتي له الثالث عدم احتياجه
الى علة مغايرة لعلة الماهية فان جاعل السواد هو الذي جعله لونا والاولى حقيقية والباقيتان اضافيتان وقد تتصاعد الاجناس
مرتبة فلا بد من الانتهاء الى ما لا اخص فوقه ويسمى جنس الاجناس وتنازل الانواع الى ما لا نوع تحته وهو السافل وبينهما مراتب متوسطة
والعرض قد يكون لازما وقد يكون مفارقا واللازم اما للماهية او للوجود والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه وعلى كلا التقديرين
فاما سهل الزوال او عسره واللازم اما بوسط او بغير وسط فهذه جملة منحصرة في الكليات والاستقصاء ذكرناه في كتبنا المنطقية ه

البحث الرابع في بسائط الكلام اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة فهو الحرف وان استقل فان لم يدل على الزمان المعين بصيغته
واوزانه فهو الاسم وان دل فهو الفعل وهو دون الفعل مشكلات بخلاف قسيميه والاسم قد يدل على معنى هو الزمان كاليوم والامس
وقد يدل على معنى جزؤه الزمان كالمتقدم والمتأخر والصبوح والغبوق والزمان هنا غير معين وانما يتعين بالتعريف كتقدم
ويتقدم واصطلح ويصطلح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم وايضا الاسم اما ان يكون مفهومه مانعا من الشركة فاما ان
يشار اليه بما يرجع اليه وهو المضمرات اولا وهو الاعلام اولا يمنع فقد يكون اسما للماهية كالسواد ويسميه النحويون اسم الجنس او
لموصوف باعتبار صفته وهو المشتق كالضارب وهو شيء مجهول عند السامع من حيث الذات معلوم من حيث هو الوصف ويختص
بصحة الاخبار عن مسماه بمجرد ذكره بخلاف قسيميه لانا نقول لحد اخبار عنهما خاص لانا نقول اخبرنا عنهما لا بمجرد ذكرهما بل مع غيرها
عنهما بالاسمين لانا نقول الصحيح ان نقول ضرب فعل ماض وفي حرف جر لانا نقول الاخبار وهنا عن اللفظ لا عن المسمى ولا يصح ان نقول
ضرب لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره لانا نقول الاخبار هنا عن اللفظ ايضا لامتناع ان يكون لمسمى ضرب مسمى فينقسم الى صحيح
وهو ما لم يكن في اخره الف ولا ياء قبلها كسرة والى معتل اما مقصور وهو ما كان في اخره الف واما منقوص وهو ما في اخره

ياء قبلها كسرة وان كان في اخره همزة قبلها مدة فهو الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يدخله جر وتنوين
او غير منصرف وهو ما لا يصلح ذلك كما ذكر في كتب العربية والى مبني وهو ما ناسب مبني الاصل وايضا فهو اما ظاهر واقله ما يكون من ثلاثة احرف
حذرا من الاجحاف به معرفة بالنسبة الى قسمه الذي يمكن وجود الثلاثة منهما وقد يحذف الثالث لعارض كيد ودم واب ولانه
الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف عليه لا يكون متحركا فلا بد من متوسط للتنافي بين المتحرك والساكن فوجبت الثلاثة للاعتدال
المتوسط ان كان متحركا حصل التنافي بينه وبين الاخير وان كان ساكنا تنافي هو والاول لانا نقول انه متحرك ولا مساواة بينه
وبين الاضيح من حيث ان اللسان قد يحصل له الكلال بتوارد المتحركين فيطلب الراحة بالساكن واما مضمر اما متصل كالتاء
في فعلت والكاف في ضربك والياء في غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم فاسماء الاشارة نحو ذا وتا
وتثنيتهما وجمعهما وقد يدخل عليهما هاء التنبيه في اولها وكاف الخطاب في اخره والمنسوب ما دخل عليه ياء النسب كهاشمي وعلوي والفعل ينقسم
باعتبار الزمان الى ماض كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويخلص لاحدهما بالقرائن كالان في
الحاضر والسين وسوف في المستقبل ويختص المضارع بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والتاء والياء واما فعل الامر
فما نزع عنه حرف المضارعة والماضي اذا اسند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير وافعال المضارعة عند الغائب
عند بعضهم مركبة وعند اخرين مفردة واما الحرف فانما اوتي به رابطة الاسم والفعل واقسامه ثلاثة الاول ما يكون حرفا خاصة كمن
والى وحتى وفي والباء واللام وتاء القسم وواوه ورب الثاني ما يكون حرفا تارة واسما اخرى كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ
الثالث ما يكون حرفا تارة وفعلا اخرى كما في عدا وخلا وحاشا في الاستثناء ذكرنا ها تماما مع **البحث الخامس** في نسبة اللفظ الى
المعنى اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى
فان كان نفس معناه مانعا من الشركة لنفس تصوره فهو العلم والمضمر والمبهم على ما سبق وان لم يمنع فهو الكلي فان تساوت افراده فيه
المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه وان تفاوتت فان كان بعضها اشد فيه من الاخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج
او كان بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها اقدم من البعض الاخر فيه كالوجود للعلة والمعلول يسمى مشككا
من حيث مشابهته للمتواطي باعتبار اتحاد المعنى والمشترك باعتبار اختلاف افراده فيه فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطئ او مشترك
ولنا فيه نظر ذكرناه في كتبنا المنطقية الثاني ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة كانسان وفرس سواء تباينت المسميات بذواتها
كهذا المثال او كان بعضها صفة لبعض كالسيف والصارم او صفة للصفة كالناطق والفصيح الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد
المعنى وتسمى المترادفة كالانسان والبشر سواء كانت من لغة واحدة او من لغات الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فهذا اللفظ لا يخلو اما
ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني او وضع لهما معا فالاول ان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان كانت
دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى يسمى بالنسبة اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل اللغة وشرعيا ان كان هو الشرع كالصلوة والزكوة
وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة او الخاص كاصطلاحات النحاة والنظار وغيرهم وان لم يكن اقوى يسمى بالنسبة الى الاول
حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا فان كان من جهة النقل المشابهة يسمى مستعارا وان كان اللفظ موضوعا لهما معا دفعة فان كانت
افادته لهما على السوية فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولكونه

ولذلك وحده معلوم فكان مشتركا من هذه الحيثية وكونه المراد بهذا وذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثية وقيل بالعكس
وان كانت دلالته على احدهما اقوى سميت اللفظة بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا وفيه نظر فانه يبطل كون المشترك
حقيقيا لما وضع اللفظ فيه لمعنيين دفعة وكون الظاهر والمؤول جزئيا آخر له وليس بجيد اما اولا فلانا لا نشترط في المشترك اتحاد
زمان الوضع بل لو وضع اولا لمعنى واستعمل فيه ثم وضع ثانيا لمعنى آخر واستعمل فيه وتساوى الاستعمال فيهما سمي مشتركا واما
ثانيا فلان الظاهر والمؤول قد يوجد بدون الوضع الواحد كما في الحقيقة والمجاز والاجود ان يقال ان وضع لمعنيين وضعا اولا سوى
كان الزمان واحدا او متعددا وسوى كان الوضع واحدا او اكثر فهو المشترك والا فهو ما تقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل
غير ما افيد واريد منه فهو النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو الظاهر والمرجوح هو المؤول واعلم ان الاقسام



الثلثة الاول ان اشتركت في الوجوه وعدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذا عرفت هذا فنقول النص والظاهر
قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض فالمشترك والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالمشترك فيه وهو مطلق
الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس راجحا والمرجوح والمؤول مرجوح ولا يكون دليلا قطعا فقد اشترك
المجمل والمؤول في عدم الرجحان الا ان المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح والمؤول مرجوح والقدر المشترك بينهما المتشابه فهو جنس
لنوعي المجمل والمؤول **البحث السادس** في اللفظ المركب قد عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة الغير ما في الضمير عند الحاجة وان
ما يكثر ذكره في المركب فالقول المفهم اما ان يكون يفيد طلب شيء افادة اولية اي وضعيا والاول اما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء ويسمى
الاستفهام او طلب التحصيل فان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السوال وان كان على وجه التساوي
فهو الالتماس سوى كان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان كان لم يفد طلب شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب لذاته
ويسمى الخبر والقضية او لا يحتملهما ويسمى التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب والحصر بالاستقراء
وفيه نظر فان التمني والترجي مشتملا على طلب الفعل وقد جعلا في التقسيم قسيمين وكذا طلب شكر القيام فانه خبر يدل على الطلب الفعل
دلالة اولية واما دلالة الالتزام فاعلم ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معاني المفردات او من تركيبها فالاول ان كان المدلول عليه
بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضاء وذلك الاشتراك قد يكون عقليا مثل رفع عن امتي الخطا فان العقل دل على
عدم الصحة الا باضمار الحكم الشرعي وقد يكون شرعيا كقوله اعتق فانه يستلزم الملك اذ لا يمكن الوفاء به شرعا الا معه وان كان
المدلول بالالتزام مانعا لتركيبها فاما ان يكون مكملا كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب او لا يكون وح فقد يكون المدلول عليه
بالالتزام ثبوتيا كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه يدل بالالتزام على ان
اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون عدميا مثل ان يخصص بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة رفع عن امتي الخطا على
الاضمار ليس مستفادا من المفردات بل من التركيب **البحث السابع** في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان اللفظ ان لم يكن لمعنى
كان مهملا وان كان فاما ان يكون ذلك المعنى لفظا او لا يكون والثاني تقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا وكلاهما اما
ان يدلا على معنى اولا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها واصنافها فان
لفظة الكلمة تتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد وتتناول لفظة الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى وكذا الامر والنهي والعام

والخاص واشباهها الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع لمعنى مركب كلفظ الخبر فانه يتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ مركب وضع
لمعنى مركب الثالث لفظ دال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف المعجم فانه يتناول لكل واحد من آحاد حروف الهجاء وتلك الحروف لا تفيد شيئا
لا يقال الالف اسم لتلك المدة فله معنى لانا نقول لا نسلم بل هي عدم دلالة سوا افادته لتلك المدة الرابع لفظ دال على لفظ مركب لم يوضع
لمعنى وليس بموجود اذ التركيب انما يحصل لغاية الافادة فان انتفت الافادة انتفى التركيب **الفصل الثالث** في الاسماء المشتقة
وفيه مباحث **الاول** في الاشتقاق قال الميداني الاشتقاق ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر وفيه
نظر لانتقاضه بالماضي اذا المستقبل والمصغر بالمنسوب الى الصدر ونظايره ولان الاشتقاق ليس الوجدان وقيل اقتطاع فرع
من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل وينبغي التقييد بالصرف ليدخل فيه والاقرب ان يقال اصلا بحروف الاصول ومعناه وقد يراد
بتغيير ما وقيل ما غير من اسماء المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وكيف كان تعرف فلا بد فيه من اركان اربعة
اسم موضوع لمعنى ولفظ من نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين في الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حروف فقط او فيهما
معا اما بالزيادة او بالنقصان او بهما معا قال الامام فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحقها بها خمسة عشر والظاهر ان فخر الدين
الرازي راى التغيير بزيادة ونقصان ومنهما في ثلاثة حرف وحركة وبهما معا ومضروب الثلاثة في مثلها تسعة وليس كذلك فان الجنسين
البسيطين اعني الزيادة والنقصان يجي منهما ستة اقسام زيادة الحرف زيادة الحركة نقصان الحرف نقصان الحركة زيادتهما معا نقصانهما
معا والجنس المركب يجي منه تسعة اقسام فان الزيادة مع النقصان اما ان يقعا في الحركة فقط او في الحرف فقط او فيهما معا فالذي في
الحركة نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زيادة الحرف نقصانها مع زيادة الحركة والحرف فهذه ثلاثة ذكر منها الثاني واغفل الباقين والذي في
الحرف نقصانه مع زيادته نقصانه مع زيادة الحركة نقصانه مع زيادتهما فهذه ثلاثة ذكر منها الثاني فقط والذي فيهما معا نقصانهما
معا مع زيادتهما معا نقصانهما معا مع زيادة الحركة نقصانهما مع زيادة الحرف فهذه ثلثة ذكر منها الاول فقط فقد ظهر ان الاقسام
خمسة عشر الاول زيادة الحركة فقط طلب من الطلب زدت حركة الباء فانها في الفعل معتبرة كونها حركة بناء وفيها لا لاجل تركيب الكلمة
عليها من اول وهلة فصارت كالجزء من الفعل بخلاف حركة المصدر فانها حركة اعراب وهي ساقطة الاعتبار عن صيغتها ولا تعد تغييرا
لطروها على المعرب والاشتقاق انما هو صيغة المصدر التي بني عليها وحركة الاعراب طارية بعد التركيب غير ثابتة ولا لازمة وكان الاصل عدمها
فانا نقول ما نعني بحركة الاعراب الشخصية كالرفع او النصب سلمنا انه غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة
ونظر الاشتقاق ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم لزومها فان وقف الاعراب طار على الا
بعد عامه فاصلها السكون وقيل التعريب اصل الاسم الاعراب لا البنا فيه لان نظر النحوي انما هو في الاسم من حيث عروض التركيب والبحث
في اصالة الاعراب من هذه الحيثية ونظر الاشتقاق في الاسم من حيث الوضع الافرادي قلت والنقل نظرا الى الوضع اصله الوقف فانهم
نصوا على ان اصل الفعل البنا واصل البنا الوقف فكيف تصير حركة العارضية الناشية اصلا وقيل الضرب من الضرب الثاني زيادة الحرف
فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط الثالث زيادتهما معا طالب من الطلب زدت الالف وحركة اللام الرابع نقصان الحركة فقط حذر
من حذر نقصت حركة الدال للبناء الى سكون الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فقط السادس نقصانهما معا عد من الوعد
نقصت الواو التي هي عوض الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم وشرف من الشرف نقصت فتحة وزدت ضمة

وكسره وفيه نظر فان الاعتبار هنا بالحركة النوعية لا الشخصية والا لزادت الاقسام الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من
علم نقصت فتحة الميم الثانية وزيدت الياء وكذا عاد من العدة نقصت حركة الدال وزيدت الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما
مثل اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت
الباء وزيدت ياء ساكنة وفيه نظر لان الحركة اللازمة لنون الديانة معدومة في ديان فهو في باب زيادة الحرف مع نقصانها والمثال الجيد
واكف من الوكيف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة التاء الثاني عشر نقصان الحرف مع
زيادتهما معا خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما معا ارم من الرمي
زدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت اليا وفتحة الراء الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو وحركتها
وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى
وادغمت في الثانية وزيدت الف بعد الكاف **البحث الثاني** في قواعد الاشتقاق اعلم ان النحويين اختلفوا فذهب البصريون
الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالفهم الكوفيون وادعوا العكس والحق الاول لنا ان المصدر جزء من الفعل فيكون متقدما
فلا يجوز اشتقاقه منه اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث خاصة والحدث جزء من
المجموع المركب منه ومن الزمان لا يقال يلزم من كون المعنى جزءا سبق لفظه لانا نقول قد اشترك المعنيان في الحاجة الى التعبير
عنهما ووجود القدرة والداعي يوجبان الوضع وحضور الجزء سابق واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل واما الثالثة
فلان المصدر لو اشتق من الفعل لتاخر عنه لكنه متقدم عليه فيدور اما احتجاج الفاعلين والمفعولين فقد ذكرها ابو علي في التكملة انها
مشتقة من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل ابو علي بكونها جارية على سنن الافعال وطريقتها فالافعال اصولها القريبة والمصادر
التي هي افعال حقيقة اصولها البعيدة واذا ثبت هذا كان لنا ان نشتقها من الافعال لاصالتها القريبة ومن المصادر لاصالتها البعيدة
واعلم انه لا منافاة بين قولنا ان حروف المشتق منه لا بد موجودة في المشتق وبين نقصان الحرف فان المراد من الحروف الاصلية
تثبت في الاصل ثم يطرأ النقصان لعارض يوجبه فان خف من الخوف سقطت الواو فيه بعد انقلابها الفا لعارض التقاء الساكنين
وذلك ذكر في الحقيقة حاصلة لحصولها في الاصل قبل طريان الحذف واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة او نقصانها زيادة حركة واحدة او
نقصان حركة واحدة بالتشخيص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها بالنوع سوى زدنا حركة واحدة بالشخص او حركتين او اكثر
وكذا البحث في الحرف والمركب من الحركة والحرف في الزيادة والنقصان **البحث الثالث** في ان صدق المشتق قد ينفك عن صدق المشتق منه ذهب
الجبائيان الى ان العالمية والقادرية والحيية اشتقت من العلم والقدرة والحيوة ثم ان هذه الالفاظ صادقة في حقه تعالى مع
عدم حصول علم ولا قدرة ولا حيوة فلان المسمى بهذه الالفاظ هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهي عندهم ثابتة لله تعالى فانه تعالى
عالم قادر حي من دونه قدرة وعلم وحيوة اما ابو الحسين فان المسمى بالقدرة عنده نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه
الاحكام ثابتة لله تعالى فيكون له تعالى علم وقدرة وحيوة اما الاشاعرة فانهم اثبتوا لله تعالى المعاني وهي القدرة والعلم والحيوة وغيرها واشتقوا
منها هذه الاوصاف وهذه المسئلة تبحث في علم الكلام وقد اوضحناها هناك وللمعتزلة ان يقولوا انما وجبت هذه الاوصاف لولا
للذات كما اوجبت في حقنا اطلقناها عليه تعالى **البحث الرابع** في ان بقاء المعنى هل هو شرط في الصدق ام لا اختلف الناس هنا فقال

قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق حقيقة واختاره الامام فخر الدين الرازي وقال اخرون انه لا يشترط واليه
ذهب الشيخ ابو علي بن سينا وابو هاشم الجبائي وقال قوم انه شرط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا وجوه الاول
ان الضارب من حصل له الضرب مطلقا وهو اعم من قولنا حصل له الضرب الان او في الماضي لانه قابل للقسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك
بين اقسامه الثاني اتفاق اهل اللغة على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة الاطلاق على الماضي لما امكن ذلك الثالث لو كان صدق المشتق
مشروطا بحصول المشتق منه لما صح اطلاق اسم المتكلم والمخبر واليوم والامس وما جرى مجراها حقيقة في شيء والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية المفيدة فائدة تامة لا لكل واحد منها ومجموع تلك الحروف لا وجود لها اذ لا يوجد
منها الا حرف واحد فلو كان وجود المشتق منه شرطا لصدق اطلاق المشتق هنا لانتفاء الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او
تخصص الدعوى بجعله شرطا ان كان الحصول ممكنا والا فلا او بجعل الشرط حصول المشتق منه اما المجموع او لاخر اجزائه ونقول هذه
الالفاظ ليست حقائق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم ينتقض بالمخبر فانه لا يكفي ان كل واحد من حروف الخبر ليس
خبرا وكذا كل جزء من اليوم والشهر والسنة ليس يوما ولا شهرا ولا سنة والفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع ونفي
الحقيقة باطل اذ الاستعمال ان كان مجازا استدعى الحقيقة والالفاظ ههنا وقد علم ضرورة انها ليست حقائق في غير معانيها
فتكون حقيقة فيها الرابع الايمان يصدق حقيقة على من لا يباشر التصديق ولا العمل ولا المجموع مع انه حقيقة في احدها في الاجماع
الخامس الفرق حاصل واقع بالضرورة بين قولنا ضارب وبين قولنا ضارب في الحال فلا يتحد معناهما السادس يصدق في الحال
بعد انقضاء الضرب منه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق
اجزائه اعترضوا على الاول بان التقسيم كما يرد على الماضي والحاضر فكذا يرد على المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يقال
ثبوت الضرب اعم من ثبوته في الحال فانه اقتضى انه لما كونه حقيقة في الماضي اقتضى ذلك في المستقبل وهو خلاف الاجماع وعلى الثاني
بانهم ايضا قالوا اذا كان بمعنى المستقبل فيكون المشتق حقيقة فيما سيوجد وهو باطل بالاجماع وعلى الثالث ان المعتبر
حصوله بتمامه ان امكن وحصول اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كونه اطلاق المؤمن على النائم حقيقة كما لا يجوز ان يقال
لاكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا لليقظان انه نائم لنوم سبق والجواب عن الاول حصول الفرق فان الضارب من ثبت
له الضرب وفي المستقبل لم يثبت له الضرب فكان الاول حقيقة بخلاف الثاني ولان فيه تقليل المجاز فكان اولى وهو الجواب عن
الثاني وعن الثالث ما بينا من عدم القائل بالفرق ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا
فان المشتق منه هل يصح بقاؤه ام لا فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك
من اهل اللغة والعرف وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر عليهم تعظيما لشانهم والاصل في ذلك ان لفظة الكفر موضوعة
في عرف الشرع لمعنى غير ما وضع في اللغة ولا امتناع ان يخصص في وضعه ما لولا التخصيص لكان عاما كما في الوضع اللغوي
حيث اطلقت القارورة والنجم على معنى خاص لولا تخصيصهما لكان اعم به وهنا منع الشارع من اطلاق لفظة الكفر الذي وصفه
بانه كفر على من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق عليه انه ضارب لكذب عليه انه ليس بضارب والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انهما نقيضان عرفا لانه من اراد ان يكذب من قال زيد ضارب قال زيد ليس بضارب ولولا التناقض والا لما استعمل

في ذلك واذا تناقضا وصدق احدهما وجب كذب الآخر ويبين كذب الثاني انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيصدق
عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب عن الوجه الاول انه منقوض وذلك لان قولنا
ضارب في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي اجزائه وانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج ليس بعدد فرد صدق قولنا الزوج
ليس بعدد الثاني يجوز ان يكون حكم الشيء وحده مخالفا لحكمه مع غيره فلا يلزم من صدق ليس بضارب الآن صدق قولنا ليس
بضارب الثالث يمنع التناقض بينهما لما عرفت ان المطلقتين لا يتناقضان بل لا بد من اعتبار الدوام في احدهما او اتحاد الوقت فيهما
الرابع سلب الضاربية عنه في الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم يكن اعم من الضاربية في الحال وهو ممنوع لا يلزم من
صحة سلب الاخص سلب الاعم لا يقال قولنا هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه فهو المطلوب لانا
نقول هذا بعينه اعادة الدعوى بل الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال كما
انما يستعمل لنفي التناقض عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين اما الحاضر او غيره اما مطلقا فلا السادس يعارض
بانه يصدق في الحال انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه
واذا صدق انه ضارب كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكرتموه من التناقض بينهما وفيه نظر فانه لمانع ان يمنع من صدق ضارب
عليه حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا في الامس ولصحة سلبه كما مر **البحث الخامس** في انه هل يجب الاشتقاق مع القيام بالمحل
اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق منه اسم اولا فاوجبه الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومبنى الخلاف قول المعتزلة
ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة في اجسام وكذا كلام الله تعالى فقالت الاشاعرة لو كان كذلك وجب ان يشتق لتلك
الاجسام اسم المتكلم لقيام المعنى الذي منه الاشتقاق بها والحق خلافه لنا ان انواع الروايح والآلام قائمة بمحالها مع انه لم يشتق
لها منها اسما وفيه نظر لان الاستدلال عليه بالاشتقاق وجود لفظ المعنى ولان القتل والضرب امور قائمة بالمقتول والمضروب وقد اشتق
منها اسم الضارب والقاتل لغير من قام به وهذا الدليل كما دل على مطلوب المعتزلة كذا دل على مطلوب لهم آخر وهو صحة ان يشتق
لغير المحل اسم لان ما ذكر ذلك العرض القائم بالمحل فانهم سموا الله تعالى متكلما بكلام قائم بالاجسام والخلاف فيه مع الاشاعرة ايضا فانهم
منعوا في المقامين اعترضت الاشاعرة بان الجرح ليس هو الاثر القائم بالمجروح بل تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حاصل
بالفاعل وقائم به وكذا القتل والضرب والجواب لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان امرا زائدا لزم التسلسل
وايضا فاما ان يكون قديما فيستلزم قدم الاثر لان قدم النسبة يستلزم قدم ما نسبت اليه واما ان يكون حادثا فيفتقر الى تاثير
آخر ويتسلسل وايضا الخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى لانه لو كان
غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا تسلسل لا يقال الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد فلما
نسب هذا التعلق الى الباري تعالى صح الاشتقاق وانما اطلق الخلق على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب اطلاق اسم الملزوم اعني
الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة لانا نقول التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متأخرة
فهو حادث وغير قائم بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهو اذن قائم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه حادث فيفتقر الى
تعلق آخر وايضا المفهوم من الضارب ليس الا شيء ذو ضرب او بعض بعد لفظ ذو وله لا يقتضي ان المحل [illegible]

والمكي

والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق **البحث السادس** في مفهوم المشتق الاسود شيء ما له
سواد ولا يدل هذا على خصوصية ذات الشيء بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق انسان
بدليل من خارج لا من حيث وضع الناطق فانه وضع لشيء ذي نطق لا لكذا ولذا اطلق الناطق انسان او الاسود جسم كان كلاما
صحيحا مفيدا لا عند العقل ولو دل الناطق على خصوصية الانسان والاسود على خصوصية الجسم صار كانك قلت الانسان ذو النطق
انسان او الجسم ذو السواد جسم وهو هذر وهو سبب الغلط للتلازم في الوجود في بعض المشتقات **الفصل الرابع** في الالفاظ
المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد فخرج
بالمفردة الحد مع المحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء باعتبار صفتين كالصارم والمهند وباعتبار الصفة
وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المؤكد ظاهر فان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت والمؤكد
لا يفيد عين المؤكد بل تقويته والفرق بينه وبين التابع ان التابع لا يفيد وحده والمترادف بانفراده يفيد وقد ذهب قوم
غير محققين الى ان الحد والمحدود مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطأ فان الحد يدل على المفردات والمحدود يدل على الاسم
الشيء جملة والتابع لا يفيد بخلاف المترادف **البحث الثاني** في اثباته ذهب الاكثر الى اثباته وذهب شاذ من الناس الى
عدمه والحق الاول لنا انه ممكن في الحكمة وواقع في اللغة اما امكانه فضروري اذ لا امتناع في ان يضع واحد او اثنان لفظين لمعنى
واحد اما مع تغاير الواضع فلغاية الوضع واما مع اتحاده فلاتساع العبارة وكثرة العلامات والدلايل وتحصيل الروي والسجع
وتيسير النظم وتسهيل القافية والزنة والتجنيس والمطابقة وغير ذلك واما الوقوع فظاهر فان معنى جلوس وقعود واحد ومعنى
اسد وليث وسبع واحد وغير ذلك والتعريفات التي يذكرها الاشتقاقيون لا ضرورة اليها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه الاول
فائدة الوضع هي اعلام الغير ما في الضمير يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثاني خاليا عن الفائدة وهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم الثاني
الغالب في الاستعمال يجتزئ الصحيح عند كثرة الاسماء فيكون راجحا على المتحد من الاسماء عند تعدد الاحكام واقرب الى تحصيل غرض اهل الوضع
فيكون هو الاصل الثالث حفظ اللفظ الواحد اخف مؤنة من حفظ الزائد عليه اذا ادى فائدة والاصل التزام اعظم المشقتين لتحصيل
اعظم الفائدتين والادنى للادنى الرابع يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقة لكل واحد والاخلال بالفهم والانعقاد فائدة الوضع فالثاني
بنفسه باطل وبيان الشرطية ان الوضع ان تكثر واتحد المسمى لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة او البعض فيلزم الثاني لجواز ان
يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض الآخر الثاني فلا تحصل فائدة التفاهم عند التخاطب والجواب عن الاول المنع من عدم الفائدة
وقد بيناها وعن الثاني ان الاغلبية غير مانعة من الوقوع كما في المجاز والمشترك وعن الثالث ان المشقة منتفية بان يحفظ البعض دون
الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظ كل الناس وهو الجواب عن الرابع **البحث الثالث** في فائدة الترادف ان كان
من قبيلتين وهو الاكثر من سبب كان اتفاقيا وذلك بان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى من غير شعور لها
بالوضع الاول ثم يشيع الوصفان فيحصل الترادف وان كان من قبيلة واحدة فله فوائد منها التسهيل الاقتدار على الفصاحة
فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين ويمكن بالآخر وكذا القافية والسجع والقلب والتجنيس وسائر اصناف البديع كما بيناه
اولا الثانية التمكن من التادية المقصود باحد العبارتين عند نسيان الاخرى او العلم بان احد المترادفين اذا كان اظهر عند بعض

كان حدا بحسب الاسم الاخر وقد ينعكس الامر بالنسبة الي قوم اخرين وقد ذهب قوم من المتكلمين الي ان معني الحد هو تبديل لفظ
خفي بلفظ اوضح منه عند السايل وهو خطا لان الحد يدل بالتفصيل علي ما يدل عليه الاسم بالاجمال **البحث الرابع** في ان اقامة
كل احد المترادفين بدل صاحبه اختلف الناس في ذلك فاختاره المحققون ومنع منه جماعة منهم فخر الدين الرازي والحق الاول
لنا ان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية او غيرهما بالقصد الاول وبالذات عارض للمعاني وثانيا وبالعرض للالفاظ
فاذا اتحدت المعاني وصح الاسناد جاز باي عبارة كان فانه لما صح نسبة معني القعود الي زيد جاز ان يقول قعد زيد وجلس ولما
امتنع نسبة المعني الي واجب الوجود تعالي استحال نسبة المعني اليه بالعبارتين معا واي عاقل يرضي لنفسه منع اسناد المعني
الي غيره اذا عبر عنه بلفظ صح متي عبر عنه بلفظ ذلك المعني الي ذلك الغير بلفظ اخر ولما للعبارات تصرف في ذلك صح ان كلا من المترادفين يفيد فيها
تقدير الاخر وضم المعني الي غيره صح مع تواتي المعاني لا من عوارض الالفاظ احتجوا بانه لو صح لصح خدا اكبر والثاني باطل فكذا المقدم
والجواب المنع من الملازمة ان قصد تكبيرة الاحرام لان الصلاة يجب فيها الاتيان بالعبارات التي صدرت لا يراد معها تعبيد شرعيا
لا عقليا ولا لغويا وان قصد غيرها جوزناه ومنعنا انتفاء الثاني علي ان جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك مطلقا سلمنا المنع
مطلقا لكن انما لم يجز ذلك لاختلاط اللغتين فلم قلتم بالمنع في اللغة الواحدة **البحث الخامس** في التاكيد التاكيد هو اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معني مغاير للفظ بل الاجود انه تقوية المعني بلفظ موضوع لها او للمعني
فقولنا بلفظ احترزنا به عن تقوية المعني بغير الالفاظ من الاشارات والحركات وقولنا موضوع لها احترزنا به مثل كل واجمع وغيرها
من الفاظ التاكيد وقولنا او للمعني ليدخل فيه تاكيد اللفظ مثل قام زيد زيد او براده مثل رايت اسدا ليثا وهذا الاخير
خارج عن الحد الاول واعلم ان التاكيد اما ان يكون بنفس اللفظ اما في الجمل مثل والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
او في المفردات فنكاحها باطل باطل باطل ولا يكون بغيره وهو اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثني
وهو مثل كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون وتوابعه وكل وهو اعم الباب وقد تدخل علي الجمل مقدما عليها كان الناصبة وما
يجري مجراها واعلم ان جماعة من الملاحدة منعوا من التاكيد لما فيه من التكرير الخالي عن الفايدة وهو خطا اما جوازه فمعلوم قطعا
واما وقوعه فباستقراء اللغات والقران يدل عليه واما فايدته تقوية المعني والدلالة علي شدة اهتمام القايل به والا متي امكن
حمل اللفظ علي غير التاكيد كان اولي فحمله عليه لما فيه من تكثير فوايد الالفاظ **الفصل الخامس** في مباحث الاشتراك وفيه
مسايل الاولي اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لازيد من معني واحد وضعا اولا من حيث هي متعددة فخرج
بقولنا الواحد الالفاظ المتباينة وبقولنا لازيد من معني واحد الالفاظ المفردة وقولنا وضعا اولا احترازا عما يدل علي
شيء بالحقيقة وعلي اخر بالمجاز وقولنا من حيث هي متعددة عن الالفاظ المتواطية فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة
بل من حيث اشتراكها في معني واحد وفيه نظر فان المتواطي يخرج بقولنا لازيد من معني واحد لانه وضع لمعني واحد نعم هو
متناول لافراده تبعا لتناوله للمعني المشترك لها والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول لعدة معان من حيث هي كذلك
بطريق الحقيقة علي السوي فبالقيد الاول خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطي وبالرابع ما يتناول
للبعض حقيقة وللبعض مجازا وبالخامس المنقول الثانية في امكانه اختلف الناس في ذلك علي ثلاثة اقوال الطرفان

عن م

ودا

وواسطه فذهب قوم الي وجوب المشترك في اللغة واخرون الي امتناعه والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان
تضع قبيلة لفظا لمعني وتضعه اخري لاخر ويشيع الوضعان ويحصل الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين
وكما يتعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب ما في ضميره علي سبيل التفصيل كذا يتعلق غرضه باعلامه علي سبيل الاجمال
وهو كثير الوقوع فوجب في الحكمة وضع المشترك تحصيلا لفايدة العلم الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد تحصيلا لفايدة
العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين الاول الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع علي غير المتناهي لزم
الاشتراك اما الاولي فلتركبها من الحروف المتناهية فتكون متناهية واما الثاني فلان احد المعاني الموجودة العدد وهو غير
متناه واما الثالث فظاهر الثاني الالفاظ العامة كالوجود والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته
فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود غيره فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك عن المنع من تناهي الحروف المتناهية الا ان
يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية والسداسية العدد والامر هنا واعلم ان التركيب الثاني يحتمل قسمين والثلاثي
ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مايه وعشرين والسداسي سبعمايه وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج
الي التعبير عنها متناهية لانهم انما يقصدون التعبير عن المعاني المعقولة عندهم وما لا يتناهي يستحيل تعقله علي التفصيل سلمنا
لكن غير المتناهي انما هو جزئيات الكليات اما الكليات فلا واذا وضع اللفظ للكلي حصل الغرض من الوضع لكل معني من غير لزوم
اشتراك سلمنا لكن الالفاظ المتناهية ان دل كل واحد منها علي معان متناهية لم يكن الالفاظ المتناهية دالة علي معان
المتناهية فان تضعيف المتناهي مرات متناهية يكون متناهيا وان دل كلها او بعضها علي معان غير متناهية كان مكابرة
وعن الثاني بالمنع من الحاجة الي الالفاظ العامة في اللغات سلمنا لكن لا نم كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها فانه قد ظهر في علم
الكلام ان الوجود معني واحد مشترك بين الموجودات سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها في معني واحد غير الوجود وهو
المسمي بتلك اللفظة العامة واحتج القايلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون موضوعا بيان الاول ان القصد من الوضع
اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهذا لا يحصل لكان اللفظ الواحد لمعني واحد فان مع تعدد المعاني لا يفهم المخاطب مقصد
المتكلم فيحصل فايدة الوضع والجواب ما قدمناه او لا من الغرض كما يتعلق بالاعلام التفصيلي كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي
ثم لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بنصب القرينة سلمنا لكن يحصل الاعلام الناقص وبعضه لا يوجب عدمه كاسماء الا
جناس فانها غير دالة علي احوال مسمياتها في وقوعه اختلف المجوزون لوجوده اختلفوا في ثبوته فذهب المحققون
اليه ونفاه شاذ والحق الاول لنا ان القرء للطهر والحيض معا علي البدل من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما
بل يبقي الذهن مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة تعين المراد منهما فكان مشتركا بينهما اذ لو كان متواطيا او حقيقة في
احدهما ومجازا في الاخر لم يحصل التردد لانه لا يقال جاز ان يكون اللفظ موضوعا لمعني مشترك بينهما وخفي علينا او
لاحدهما بخصوصيته واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز منهما وشاع استعمالا وكلاهما اخرجه عن الاشتراك لما ناتي من ان المجاز خير
اولي منه وقرايه الانفراد اولي ايضا والمتواطي متردد لانا نقول احكام اللغات لا تنتهي الي القطع المانع من احتمالات البعيدة
وما ذكرتموه احتمال بعيد وايضا فانه لا ينبغي كون الان حقيقة فيهما وهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم نوع الحادث

ان م

قطعًا اذ لو كان مجازًا في احدهما صح نفيه فان كان نفس الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زايدة فكذلك لانه واجب في القديم وممكن في الحادث فلو تساويا في الوجود لزم تساويهما في الوجوب او الامكان وهو يمنع قسمي الوجوب والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم وليس بجيد لانهما وصفان لا زمان لامتناع انفكاك الوجود عنهما واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واحتج المانعون بما تقدم في اختلال الفهم وبان ما يدعى على اشتراكه فهو اما متواطي او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر كما في فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لوجود الصفاء واللفة فيهما والى الشمس لاشتراكهما في الصفاء والضيا والى الماء للعصن والجواب قديما عدم العده وهذا الحصر لا يقيم عليها برهان اختلف القايلون بوقوع المشترك في اللغة هل وقع في القران فذهب المحققون اليه خلافا لشذوذ لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله والليل اذا عسعس وهو موضوع لاقبل وادبر احتج المانعون بان المقصود منه ان كان هو الافهام فاما ان يوجد معه القرينة الدالة على احد معانيه اولا والاول تطويل من غير فايدة والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق او طلب فهم معنى من لفظ لا يدل عليه وعلى غير مباشرة تكليف بالمحال وان كان المقصود غير الافهام كان عبثا ممتنعا على الحكيم تعالى والجواب المنع في انتفاء الفايدة مع التطويل فان الفايدة وهي التكليف بالنظر في تحصيل القرينة ثابتة سلمنا لكن لا نم التكليف بالمحال لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل لو قلنا انه مكلف بالتعريف التفصيلي اما الاجمالي فلا كاسماء الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي سيبين بعد فيما ظن انه مشترك وهو متواطي وبالعكس اعلم ان بين المشترك والمتواطي اشتراكا ربما ظن بسببه في اشياء فاحدهما انه من الاخر الاول كقولنا عبد المسعطه والان ظن انه من قبيل المشترك لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزمان واشتراك ذلك فان اطلاق المبدأ عليهما انما هو بالنظر الى كل واحد منهما او لا شئ لا باعتبار كون ذلك الشئ خطا او زمانا فهو من المتواطي واما الثاني فكقولنا خمري العنب باعتبار انه يؤول الى الخمر وكون النسبة بكون الخمر للدواة لو كان السكر كالخمر او كان الخمر منه فانه لما اتخذ الخمر وهو المنسوب اليه ظن انه متواطي وليس كذلك فان اسم الخمري وان اتخذ المنسوب اليه انما كان النسب المحصل اليه ومع الاختلاف فلا تواطي ولو نظر الى ان اطلاق اسم الخمري في جهة العود باعتبار امر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها كان متواطيا في اقسام المشترك قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني في حقيقة وان الالفاظ وان الوضع تابع للقصد ولهذا جاز تعدد الوضع مع اتحاد الواضع جاز وضع اللفظ الواحد لمعنيين متقابلين ومتلازمين والاول كالقرو الموضوع للطهر والحيض وهما ضدان كالجون الموضوع للسواد والبياض وهما ضدان واما الثاني فقد يكون احد المعنيين جزءا من الاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصه والخاص بخصوصه والعام جزء من الخاص وكذا كل جنس سمي باسم نوعه وهذا اللفظ كما انه يقع على المعنى الجنسي والنوعي بالاشتراك كذلك يقال على النوعي وحده بالاشتراك باعتبار مفهوميه وقد يكون صفة لشخص اسود فان صدق الاسود عليه باعتبار انه تحمله مغاير لاعتباره انه مشتق منه وهو متول عليه بالاشتراك ثم اذا اعتبر باللون ذلك الشخص ونسبناه الى القار كان قول الاسود عليه وعلى القار بالتواطي وان اعتبرت اسمه كان قول الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كل مفهوميه كالعين وقد يكون في احدهما

كعبد اله

كعبد الله وقد يكون جزئيا فيهما كزيد وايضا قد يقع على الشئ وعلى صفته كالاسود الذي يمثلنا به اولا او على وصفه كالقبيل او معه من افعال والفرقان الاول وهو الشواذ غير محول لجلالة الثاني ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشئ وثبوته لان اللفظ لا بد ان يكون اللفظ حال سماعه اطرا ما افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبلا ما اولا فلا وهذا لو تم لكان ممتنعا من القبيلة الواحدة واثبات الاشتراك غير متحقق في ذلك ولا نم ذلك بالنسبة الى قبيلة فانه من المحتمل ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه فيحصل الاشتراك واما ثانيا فانه قد يحصل امر زايد على ما كان قبل الوضع كالامر بالاعتداد بالاقراء فان القرء مشترك بين الحيض والطهر متضادين وهما نقيضان او عدم وملكة للاشتراك سببان اكثري وهو ان يضع شخصان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع ولم يعلم انه منقا فيحصل الاشتراك واقلي وهو ان يتحد الواضع ويكون غرضه من الوضع التمكن من الكلام بالمجمل فانه امر مطلوب يتعلق به مصالح العقلا احيانا لعلمهم بالاشتراك قد يكون نقضا وربما بان يسمع بصريح اهل اللغة به وقد يكون نظريا بان يوجد علامات الحقيقة في كلا المعنيين وقبل الاستعمال وحسن الاستفهام يدلان عليه وسياتي في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار بن احمد والسيد المرتضى الى جوازه ان لم يكن الجمع وان لم يمكن كاستعمال الصيغة في الامر بالشئ والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى وعبد الجبار وهما يجوزه الا ان تمنع القرينة الصارفة الى احد معنييه وجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري والكرخي وفخر الدين الرازي قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه شرط ان يكون الكلام واحدا والمعنى واحدا او المعنيين مختلفين ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع لامر يرجع الى الواضع وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي وهو الاقرب لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصيته ولا يلزم من كونه اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع للتغاير بين المجموع وبين افراده فحينئذ اما ان يكون الواضع قد وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد من جزئيه اولا فان الاول كان استعمال اللفظ في المجموع استعمالا له في بعض موارده لان اللفظ حينئذ يكون موضوعا لمعان ثلثة الفردان والمجموع الا انه لا يقال انه استعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك ممتنع لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه والافادة في الافراد تقتضي الاكتفاء بايهما كان فالجمع بينهما ممتنع وان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمالا للفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا اعترض بان النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات كلها وبينهما فرق فان استعمال اللفظ في معنى المجموع الاكتفاء باستعماله في غيره معه كاستعمال العام في كل واحد من افراده وافراده انواعه وما ينفي المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فلا احتياج الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل وعلى الجمع بل انه ينفي بالوضع ما بين الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان عني الجمع المختص بالحقيقة لا يلزم من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه والجواب ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بل في الجمع جمعا فان اخذ المعنى في استعماله في كل واحد منهما والتحقيق انه استعماله في كل واحد يوجد باعتبار ان لا بد من وضعه

كل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط انضمامه ومطلقا والثاني غير مراد اجماعا فالاول نيا في المجموع
والنزاع في الثالث قوله استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاستعمال مع استعماله في غيره كاستعمال العام قلنا المراد بالاستعمال
هنا الاقتصار علي ما فرض مستعملا فيه فان الشارع لو قال لها اعتدي بالقرء واراد به الحيض بخصوصيته والطهر بخصوصيته
والمجموع كان معناه انكي معتدة بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذلك يقتضي التناقض كما قدمناه علاوة
فانه تناول لجميع الافراد جميعا قوله المحال يلزم من استعماله في كل واحد في المفردين للاحاجة الي عدم التلازم بين الوضع لكل
واحد علي البدل والوضع لكل واحد علي الجمع قلنا الحق انه يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فان ذلك يمكن
فان امكن الاجتماع حمل عليها معا لكن بقرينة صارفة اليه وان لم يمكن كان الحكم فيه التخيير وانما نسبنا المحال من الاستعمال
في كل واحد بخصوصه وفي المجموع اذ استعماله في كل واحد بخصوصه يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله في المجموع يقتضي وجوب
اعتباره قوله ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعماله في جميع معانيه استعماله في المجموع قلنا المراد الحقيقة
خاصة قوله يجوز استعماله قلنا مجازا وعن سلمه قيل علي اصل الدليل انه مبني علي ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته
علي سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة ولهذا
فانه اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله علي الجميع وانما فارق باقي الالفاظ من جهة تناوله لاشياء لا تشترك في معنى واحد يصلح
ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة اللفظ المشترك في دلالته الي جملة مدلولاته والي افرادها كنسبة غيره من
الالفاظ العامة الي مدلولاته جملة وافرادا وحينئذ بطل ما قيل من التقسيم المبني علي ان اللفظ المشترك موضوع لاحد
مسمياته علي طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم علي مذهب المعتزلة حيث اعتقدوا كون
اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة [illegible] وهذا الكلام ليس بجيد لانه انكار المشترك بالكلية
ونحن انما نجيب علي تقدير وجوده وبيانه ان المشترك نعني به اللفظ الموضوع لحقيقتين علي البدل لا علي الجمع والا
لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصري علي المنع بان الواحد منا اذا رجع الي نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة
الواحدة الحقيقتين ولم يجز ذلك في الله تعالى … وهذا مستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد
حد الاستخفاف به ليس بجيد لانا نمنع استحالة ذلك منا والقياس علي التعظيم والاستخفاف بزيد بكذا اما اولا فلعدم
الجامع واما ثانيا فللفارق وهو اتحاد الشخص … يجب ان تتغير العبارة وما به يكون عبارة
عما هي عبارة عنه فان منع احدهما في عبارة المعنيين المختلفين قضي والاقتضي بجوازه ولا ينبغي ان … غيرها
لان الكلام انما هو فيما يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغيره العبارة وما به يكون عبارة عنه في ذلك
ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع الضدين في استحالة ارادة معنيين مختلفين بالعبارة الواحدة انما اعتبر العبارة
الواحدة فانما يمتنع ارادة المعنيين مختلفين بالعبارة الواحدة المعنيين فيها لامر لا يرجع اليهما بان لا يكون العبارة
مستعملة لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز ان يراد بها ما كان المتكلم بها متبعا للسمع في اللغة ولهذا
اعتبار ما به يكون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه من الارادة والكراهة ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد الانسان

المعنيين

المعنيين المختلفين فوجود العبارة لا يمنع من اجتماعهما بين الارادتين لانهما لا يدخلهما في ان يكونا ضدين الا
بجريان مجري الضدين صحت جهة وجودهما بين الارادتين وهو متكلم بالعبارة الواحدة اما الذي يمنع منه فهو ان يريد
بالعبارة الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما وبعبارة اخري لو قدرنا عدم التكلم بلفظ العين ولم يمتنع
الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما كان الصلوة من الله تعالى
هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى اراد بهذه اللفظة كلا المعنيين في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون علي
النبي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والدواب والمراد بالسجود
هنا الخضوع لانه المقصود من الدواب ويراد ايضا وضع الجبهة علي الارض لان تخصيص كثير من الناس بالسجود وضع الجبهة
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء واراد به الطهر والحيض معا فان المعتدة معتدة بكل واحد منهما
[ارادة م]
بدلا عن صاحبه بشرط ان يؤدي اعتدادها اليه قال سيبويه قول الانسان لغيره الويل لك دعاء وخبر يجوز الاستعمال في معنيين
وبهما جاز بانه علي … اللغة للمعنيين الواحد والجواب عن ان اعتبار العبارة فنمنع من ذلك لما بينا من ان الواضع انما
وضع اللفظ للافراد علي سبيل البدل ولم يضعه للمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع هو الارادة
بيانه ان المتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجاز جاز ان يراد المجموع ولا نمنع عنه حينئذ فان اراد الحقيقة قلنا
اللفظ في كل من المعنيين بخصوصه فان اراد هذا المعنى لم يرد المجاز اعني المجموع واللازم التناقض كما بيناه وعن العبارة
الاخري انه لا امتناع في ارادة الشيئين بعبارتي اللفظ الواحد ونحن لا ننافي بل نمنع من ارادة المجموع مجازا يجوز ان يكون
هذه الالفاظ … موضوعة للمجموع كما وضعت للاحاد قلنا اريد المجموع كان ارادة معنى واحد من معاني المشترك ويجوز ان
يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك كالصلوة فان معناها القدر المشترك من الاعتناء … السجود المشترك بين الخضوع والانقياد
معا لا الاشتراك والمجاز او يحمل كتبهم عليهم العذاب مندرجا تحت المساجد قوله بعض المانعين من ارادة المعنيين
من المشترك المفرد ارادة ذلك في الجمع حتي جاز الاثنان كقوله اعتدي بالقرء بالافراد ومنعه في الجمع الرازي لان معناه اعتدي
بقرء وقرء وقرء واذا لم يصح ان يعاد بلفظ المفرد كل المدلولين لم يصح ذلك ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا تعدد الافراد وليس
بجيد اما اولا فلان الجمع تعدد الافراد وكما جاز ان يراد به الكل مع الافراد بان يريد بالاول الطهر والثاني الحيض وكذا مع الجمع واما
ثانيا فلان الجمع لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت عين الشمس وعين الركبة وعين الماء صح ان تقول
رايت عيونا وكما يجمع الاعلام المفيدة الاشخاص المختلفة قوله الشافعي وابي بكر وعبد الجبار يوجبون الحمل علي الجميع عند
التجرد وليس بجيد لانه اما ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد او لا فان كان الاول كان دائرا بين المفردين والمجموع
فحمله علي المجموع يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله عليه ولا استعماله فيه والاحتياط كما يكون في الحمل
علي المجموع قد يكون في المنع منه منع ابو هاشم من ارادة المعنيين كما قلناه وقال انهما مرادان في قوله تعالى ثلثة قروء لانه
تعالى تكلم بالاية مرتين واراد في احداهما الطهر وفي الاخرى الحيض ولا يلزم اثبات الاية مكررة في المصحف لجواز ان يكون المصلحة
في عدم التكرار لانه يجب ان تنزل علي النبي صلى الله عليه واله مكررة ولا يسمعها النبي عليه السلام الا مكررة بل نقول انه ان

المراد بثلاثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهاده كما قيل لا يجوز ان يسمعها جبريل عليه السلام مشكوكة ولا ينقلها الى النبي صلى الله عليه وسلم
مشكوكة بل يتردد لانا نقول المراد بذلك الطهر والحيض على حسب الاجتهاد بجوزه اختلف القايلون بجواز ارادة المعنيين فقال بعضهم
لا يجوز ان يريد في اجتهاد المجتهد الواحد الارادة بهما معا وجوزه بعضهم ثم اختلف هولاء فمنهم من خير بين الامرين حتى ان كانت المعتدة
مخيرة خيرت بين العدة بالحيض والطهر ومنهم من اوجب تكرر الاجتهاد حتى يترجح احدهما القايلون بالمنع من ارادة المعنيين
في الجمع اثباتا جوزه بعضهم ذلك في طرف النفي حيث لم يوجد دليل قاطع على الوضع لما استعمله في افادتهما جميعا واجيب بان النفي انما
يفيد رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يصح مستعملا للاثبات الا مرادا واحدا لم يتنوع عند النفي الا ذلك المعنى الواحد وقد بينا
جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء تناول الحيض والطهر معا وكان اللفظ
متواطئا لا مشتركا اذ كل منهما مسمى بلفظ الاقراء بمعنى مشترك بينهما في مرجوحية الاشتراك اذا دار اللفظ
بين الاشتراك وعدمه كان الثاني اولى لوجوه قد بينا ان الغرض من الظهور والا يحصل ذلك غالبا الواحد المعنى اذ مع الاشتراك
يتردد ذهن السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فيجيل فايدة التخاطب بالمفردات ولا يحصل غرض المتكلم الا مع الاستكشاف عن
وقد يعرض حصول الفهم وكان الانفراد راجحا لو لم يكن الرجحان لم تتعدد الادلة السمعية الظن فضلا عن العلم والثاني باطل اجماعا
فكذا المقدم بيانه الشرطية ان تلك الالفاظ كلما دلت على ما فهمناه يحتمل دلالتها على غيره احتمالا مساويا فلا يجوز الحمل على
المفهوم لاستلزامه الترجيح من غير مرجح الانفراد اغلب فيكون ارجح اما المقدمة الاولى فاستقراء واما الثانية فلان
الكثرة يحصل ظن الرجحان لا يقال الاشتراك اغلب فان الكلمة اما اسم او فعل او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف
واما الفعل الماضي والمستقبل مشترك كان بين الخبر والدعاء والمضارع المشترك بين الحال والاستقبال واما الامر المشترك
بين الوجوب والندب واما الاسم فالاشتراك فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال والحروف غلب الظن على الانفراد لانا نقول
الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب الاشتراك مخل بمقصد المعاني وفهم
السامع فيكون مرجوحا اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر
عليه السوال خجلا اما لاستنكاره او لهيبة المتكلم عنده فيحمله على غير المراد وقد يذكره لغيره ويكثر الجهل ولهذا
حكم المنطقيون بان الغالب في الاغراض الاشتراك اللفظي واما القايل فلانه يحتاج مع اثباته بالمشترك الى التلفظ بما
لتعيين مراده فينبغي التلفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يتعطل وقوع ذهن السامع على الوجه المعين لمراده وليس
كما لو قال اعط عينا وقصد المال فتوهم السامع الذهب وهذه المقاصد اما ان تقتضي ايضاع وضع المشترك او مرجوحيته
الحاجة الى المفرد اكثر فيكون ارجح من المشترك اما المقدمة الاولى فلان مهمات المعاش انما تتم بافهام الغير ما في الضمير
ليحصل له الاستعانة به والافهام انما هو اللفظ على ما تقدم ومع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما مثل الحاجة
الى المشترك فلان الغاية التعريف الاجمالي وهو يحصل بالترديد بين المفردات بالعطف واقع في المشترك دون المفرد فكونه
المشترك مرجوحا وجودا او تصورا اعترض على المعنيين ان ظن وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه وان احتمل وضعه
وضعه لغيره احتمالا وهو كاف في الفهم والظن وعلى الاخرين بانهما ينتفيان بوضع القبيلتين وهو السبب الاكثري

للاشتراك

للاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان الظن انما يحصل على تقدير اعتبار الانفراد اما على تقدير التساوي بينه وبين الاشتراك
فلا واما الثاني فلان الغالب اتحاد الوضع وتعدده واذا قل سببه في سبب التعيين للفظ المشترك اما ان توجد
معه قرينة تدل على تخصيص احد معانيه او لا فان كان الثاني فمن جوز الاستعمال حمله على الجميع عند من تساوى نسبته فلا وان
فيكون الاول فيكون العربية ان دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان
الا ان الواحد مرجح اخر وان لم يكن متنافية حمل على الجميع وقد يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني
وبين الادلة المانعة من ارادة المعاني المشترك منه فيصار الى الترجيح وليس بجيد لان الدلالة المانعة من حمل المشترك على
معانيه قطعية لا تقبل المعارضة وان قلت لكن لا تعارض هنا لاحتمال ان يكون اللفظ كما وضع للمجموع وان المتكلم تكلم به مرتين اريد
ارادة المجاز وصح تعميل الدليل الدال على الاعتبار بهما معا لعدم منافاته وان دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ
على مجازات تلك الحقايق الملغاة اذ عند تعذر الحمل على الحقيقة يحمل على المجاز ثم تلك الحقايق الملغاة ان كان بعضها ارجح ولا
الالغاء وتساوت المجازات في القرب كان مجاز الراجح راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجح راجحا اولى بالرجحان والا
وقع التعارض بين المجازين لان الراجح من المجازين تعارض رجحانه من جهة حقيقته في الاخص كل منهما نوع رجحان وان
تساوت الحقيقة فان كان احد المجازات اقرب الى الحقيقة تعين الحمل والا بقي اللفظ مترددا بين المجازات لقيام الدليل
على الشارع حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقية او مجازية وفيه نظر اذ لا يلزم من رجحان بعض الحقايق تساوي مراتب المجازات
ترجيح مجاز الراجح لانه قد ثبت الغاؤها فلم يبق للرجحان اعتبار وكذا ان تفاوتت وكان مجاز الراجح مرجوحا او تساوت
الحقايق وتفاوتت المجازات فان كان حمل اللفظ على مجازه يقتضي اعتبار الحقيقة كان مجاز الراجح اولى مطلقا وان كان
ترجيح المجاز باعتبار نفسه اللفظ حمل على الراجح مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه قطعا وان تعدد
كان مترددا بين افراد البعض المعتبر وان دلت على الغاء البعض فان لم يرد المعاني على اثنين تعين الحمل على الاخر
وزال الاجمال اذ يجب حمل اللفظ على معناه ولا معنى له سوى هذين وقد تعذر الحمل على احدهما فيحمل على الاخر دفعا
لمحذور التعذر وان زادت بقي اللفظ مترددا بين الباقي بعد الالغاء في الحقيقة والمجاز ومطالبه
في الماهية وفيه مباحث في تفسير لفظيهما الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو المعدوم
فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق الدائم الثبوت والواجب والمنزل المطابق اذا نسب للاقوال والاعتقادات النسبة فيصدق
والفعيل ياتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عني بها الاول كان معنى الحقيقة الثابتة
وان عني الثاني كان معناها المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما
المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا اي عبرته الجواز المقابل للوجوب والامتناع
وبعض المحققين راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما الى الاخر وسمي المجاز اللفظي
كذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي جاز موضعه فيسمى مجازا في تعريفهما اعلم ان الحقيقة والمجاز
متقابلان وحد احدهما متناول حد الاخر ويتضمنه وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الاستاذ ابو علي وابو هاشم

الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري اولا وح يكون المجاز
هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او نقصان او نقل فالزيادة قوله تعالى ليس كمثله شيء لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام
ولا استقام المعنى اذ المقصود بيان الوحدة وانما يتم لو كانت الكاف زايدة اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل والنقصان هو
الذي ينتظم عند الزيادة كقوله تعالى واسئل القرية لو قيل واسئل اهل القرية لصح الكلام والنقل مثل رايت اسدا اذا اردت
الرجل الشجاع وفيه تكرار لان الزيادة والنقصان انما كان المجاز بهما مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضوع اخر
في المعنى والاعراب فلا يجوز جعلهما قسيمين للنقل اما المعنوي فلان قوله ليس كمثله نفي نفي مثل مثله وهو غير مراد لاقتضائه
نفيه تعالى واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا المجازة وهو نفي المثل فيكون قد نقل من نفي مثل المثل الى نفي المثل وفيه
نظر لان السالبة تصدق عند عدم الموضوع فتصدق مع عدم المثل وثبوته نعم سلب مثل المثل والمقصود حاصل لانه نعم
ثابت فتصدق السالبة بنفي المثل وقوله واسئل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما الاعراب فلان الزيادة
والنقصان اذا لم يغير اعراب الباقي لم يكن مجازا فتركك جاء زيد وعمرو واصله وجاء عمرو حذف جاء لدلالة الاول عليه
ولما لم يغير الاعراب لم نحكم عليه بالمجاز وكذا في طرف الزيادة ومع تغير الاعراب يكون مجازين وذلك انما يكون عند نقل
اللفظ من اعراب الى اعراب اخر وقال ابو عبد الله البصري ايضا الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع
له نقله فخر الدين عنه واعترض عليه بانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها فان لفظ الدابة اذا استعملت في الدودة والنمل فقد
افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حد المطلق
الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد به غير ما وضع له باطل بالحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظ افيد بها الى الصلاة
غير ما وضعت له في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا اما ان يريد بقوله ما افيد به غير ما وضع له انه افيد
به غير ما وضع له بدون القرينة او معها والاول باطل لعدم افادة المجاز بدون القرينة والثاني ينتقض بما اذا استعمل لفظ
السماء في الارض فانه قد افيد به غير ما وضع له مع انه غير مجاز فيه وينتقض بالاعلام المنقولة لانتقال اسم الابيض لانا نقول
ح انه لا يفيد صفة في المسمى بل يفيد عين تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في النملة والدودة وان كان مجازا عرفيا
فانه لا يخرج عن كونه حقيقة لغوية وهو الجواب عن المجاز فان الحقيقة العرفية والشرعية مجاز لغوي ولا يخرج عن كونه مجازا بكونه
حقيقة عرفية او شرعية ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد بها ما وضعت له في اللغة التي بها التكلم
بها سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال ولا يرد عليه ما تقدم والسيد المرتضى شهد بهذا وذكر
ايضا وقال ابن جني الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضده ويضعف بخروج الحقيقة الشرعية
والعرفية عن حد الحقيقة وبدخولهما فيما جعله مجازا وايضا فقوله المجاز ما كان بضده ذكر معناه انه الذي ما اقر في الاستعمال
على وضعه في اللغة ويبطل باستلزام كون استعمال لفظ الارض في السماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها
عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا تستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل ما اريد بها غير ما وقعت
له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما

بحث [illegible]

في حد المجاز وهو غير جايز وصح ذلك فاستعمال اللفظ كل في الحد خطاء وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت
له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل فيه اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما
اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخر لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا
جديدا لا مجازا وقيد الاصطلاح يقتضي اشتراط الوضع في المجاز وفيه لا نشترط بجدة لا لانا نخرج من حد المجاز المستعار لان قولنا
في الاستعارة رايت اسدا لا يحصل التعظيم باعتبار اعادة الاسم خاصة بالاسد لغايتهما فلا تصور فيه انه اسد وقد
ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد وح لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي الا انه لو لم يكفي في التعظيم تقدير
حصول له ... لزم الاسد فيكون استعمال اللفظ فيه مجازا والتحقيق ان هنا امورا ثلثة لفظ ووضع واستعمال له
اطلاق الحقيقة على كل واحد منها الا انها ماخوذة اما من الثابت او المثبت على ما بيناه فان اطلقناها على اللفظ صارت الحقيقة للفظ
ثابت او مثبت ونريد به ثبوته في معناه الذي وضع له ويكون حدها على هذا اللفظ المستعمل في ما وضع له في اللغة التي وقع
التخاطب بها وان اطلقناها على الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا بمعنى انه لم يتغير عن وضعه عند استعماله وان اردنا الثالث
كان الاستعمال ثابتا او مثبتا بمعنى ان استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة المصطلح عليها فيكون حملها على النقد
الاخرى في ذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع الى اللفظ والثاني الى استعماله

في ان الاطلاق الحقيقي

والمجاز مجاز قد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى المعتقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق
ونقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة
الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان حقيقة بحسب العرف والمجاز قد بينا انه منقول من الجواز والعبور وانما
يحصل ذلك في الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى اخر اما الالفاظ فان اطلق عليها ذلك لشابهه كان الاطلاق
فيها مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او في الموضع واطلاقه في الفاعل مجاز فاستعماله في اللفظ المستقبل
فيكون مجازا وان كان ماخوذا من الجواز المقابل للضرورة كان حقيقة فانه كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في
غيرها فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لجوازه ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة الا ان الجواز انما
سمي جوازا لانه مجاز عن معناه العبور والتعدي

في اقسام الحقيقة وهي ثلثة لغوية وعرفية وشرعية

في اللغوية لا شك ان هنا الفاظا وضعت لمعاني في اللغة واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واحتج
على اثباتها بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت هي الموضوعة لها كانت حقايق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازا
والمجاز مسبوق بالحقيقة ومتفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة قطعا وليس بجيد فان المجاز
تابع للوضع ومسبوق به لا بالاستعمال لكن بمجرد الوضع ليس حقيقة بل مع الاستعمال

في الحقيقة العرفية انه قد يحصل

تفتقر الى التعبير عنها لم يوضع لها الفاظ في اللغة فعمدوا الى كل لفظ موضوع لمعنى يناسب معناه المعنى الذي طلب التعبير
عنه فنقلوه اليه اذ كان ذلك جاريا على قانون اللغة ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا عندهم للعلة المذكورة فان
غلب استعماله في المعنى الثاني صار حقيقة عرفية اما بالعرف العام او الخاص فان اهمل الاول صار استعمال اللفظ فيه مجازا

ما لا يحصل التعظيم لو جعلت الاستعارة
بل انا نحصل التعظيم باعتبار تقدير
الاسم الشخص في كونه ...
الشجاعة ...

ثابتا او مثبتا م

عرفيا وان كان حقيقة لغوية والنزاع في نحو ذلك واما الخلاف في الوقوع والحق ثبوته لوجود المقدرة والداعي واعلم ان
العرف العام منحصر في الامرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية وكثرا استعمالها مرجحات المجاز متعددة
تارة كحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كتحريم الخمر وهو بالحقيقة مضاف الى الشرب وكتسمية الشي باسم شبهه كما يطلق
كلام زيد على حكايته وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كقضاء الحاجة بالغايط الذي هو في اللغة المكان المطمئن وكتسمية المزادة
بالراوية التي هي اسم الجمل الحامل لها الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب واختص ببعض العام والملك
ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة واختص ببعض الرسل والخفي من الاختفاء واختص بالبعض والقارورة لما استقر فيها من الشي
والجائفة بالبعض فالتصرف عرفا انما هو على احد الوجهين فلا يعرف اثبات ثالث فاذا كانت هذه حقايق عرفية لوجود
علائق الحقيقة فيها واما الخاص فهو ما لكل قوم من العلماء من اصطلاحات اختصوا بها كما اختص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرهما
والمتكلمون بالجوهر والعرض وغيرهما والنحويون بالرفع والنصب وغيرهما وهو معلوم قطعا

في الحقيقة
الشرعية وهي اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اوليا سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند
اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وقد وقع الاتفاق على
امكانها واما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء
الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها والى ما اجريت الى الفاعلين كالمؤمن والفاسق
والكافر وسموا الاخير بالدينية تفرقا بينها وبين الاول ويجمع القسمين العرف الشرعي ونقل عنهم ان الدينية ما نقلته الشريعة الى
اصل الدين كالايمان والكفر والفسق والاصح انها حقايق شرعية مجازات لغوية وقبل الخوض في الدليل لا بد من تحقيق
محل النزاع فنقول لا شك في وجود الفاظ استعملها العرب وجرت في الفاظ الشرع على انها لم تقصد في اللغة المحضة كالصلوة فانها
فانها في اللسان الدعا او المتابعة والملازمة في اصطلاء بالنار والزكوة في اللغة النمو والحج في اللغة للقصد والعمرة
للزيارة ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في عبادات مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية عن حكم وضع اللسان
بالمقاصد وقال القاضي ابو بكر انها مقررة على حقايق اللغات لم تنقل ولم تزد في معناها وقال جماعة من الفقهاء انها اقرت
وزيد في معناها والتحقيق ان نقول لا شك في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يردها واضع اللغة
لكن لما كانت الامور التي ارادها الشارع تشتمل على الامور اللغوية حصل الاشكال في ان الشارع هل اطلق تلك الالفاظ على تلك
لاجل اشتمالها على المعاني اللغوية او على المعاني اللغوية الموجودة في تلك الامور الشرعية خاصة او لم يعتبر المعنى اللغوي البتة
فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية اعتبار احد الامرين الاولين ليكون العرف الشرعي غير خارج
عن قوانين اللغة بل استعمل الحقيقة ان اعتبرنا الثاني والمجاز ان اعتبرنا الاول والا فلا لكن لما حكم الله تعالى بكون القران
عربيا وجب اعتبار احد الامرين فهذا تحقيق محل النزاع لنا على استناد الوضع الى الشرع ان الصلوة في الشرع للركعات
المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفي اللغة
في الدعاء والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلقت في اصطلاح الفقهاء فهم ما وضعه الشارع دون ما وضعه اهل اللغة

فيه

فيه بحث لا يبقى الى الذهن الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقايق شرعية لا يقال الحقيقة اللغوية موجودة في هذه
المعاني والزيادات شروط لانا نقول لا نم وجود المعنى اللغوي فان الاخرس المنفرد غير داع ولم تمتنع سلمنا لكن لا نم نقل
الشارع الى هذه المعاني الى ما وضعه لا يقال انها مجازات فيما ذكر لما مر من ضرورة استعمال الخافي لم يوضع له لانا نقول ان اردتم
استعمالا تاما لفهم المعنى وان اردتم اهل اللغة فليس كذلك لعدم علمهم ولنا على انها مجازات لغوية انها لو لم تكن لغوية لم
يكن القران كله عربيا والمقدم كالتالي باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ مذكورة في القران فلو لم يكن افادتها لهذه المعاني
عربية ثبت الملازمة واما فساد التالي فلقوله تعالى قرانا عربيا وقوله بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه عكس المطلوب دونه اذ يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية
وليس كذلك اجماعا فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء والمتابعة سلمنا لكن نمنع الملازمة فان هذه الالفاظ عربية لوجودها
في كلامهم وان افادة غيرها اريد منها شرعا سلمنا لكن لعلها لا تخرج القران عن كونه عربيا كما يطلق الاسود على ثور اسود
وفيه شعرات بيض والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجد فيه الفاظ عربية سلمنا لكن قوله تعالى قرانا ما يراد به البعض لصدق
القران على كله وعلى مجموعه بالاشتراك فانه لو حلف ان لا يقرا القران حنث بالآية ولو لم يسم قرانا لم يحنث ولانه ماخوذ من
من القراءة او القرء وهو الجمع والصحة هذا لكل القران وبعضه من غير تكريب ولا نقص ولقوله في سورة يوسف انا انزلناه قرانا
عربيا والمراد منه تلك السورة فلا يلزم من كون القران عربيا كله كونه كله كذلك بخلاف المائة والرغيف سلمنا النصوص
على كون القران بجملته عربيا لكن طريق الحقيقة او المجاز الاول ممنوع والثاني مسلم سلمنا لكن يعارض بما يقتضي انه كله ليس
عربيا وهو لو فيه اوابل السود والمشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومي الاصل
سلمنا لكن يعارض فرجحت الاجمال ورجحت التفصيل اما الاجمال فهو انه قد ثبت في الشرع معان لم تعقلها العرب فلم يضعوا لها
اسامي ويفتقر الى التعبير عنها فوجب وضع الاسامي لها كالولد الى الاداة التي ذكرتم واما التفصيل فيما يدل على كل واحد انه استعمل في غير
معناه الاصلي اما الايمان فهو في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه الاول انه الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة وهو يرجع الى كل ما تقدم والدين الاسلام لقوله ان
الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان اذ لو غايره لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولقوله فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد بطل الاستثناء الثاني وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وقال صلى الله عليه واله
نهيت عن قتل المصلين اي المؤمنين الثالث قوله تعالى المؤمنون اخوة مع فيها بالاستغفار لهم والفاسق لا يستغفر له حال
بل يلعنه ويذمه فلا يكون مؤمنا الرابع قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار لقوله ولهم في الاخرة عذاب عظيم فيخزي لقوله
انك من تدخل النار فقد اخزيته من غير تكذيب لهم والمؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الخامس لو كان
الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف به حال عدمه لما تقدم في باب الاشتقاق والثاني باطل اذ يقال للغافل بافعال الايمان عرفيا
احتياطا انه مؤمن والنائم انه مؤمن السادس لو كان الايمان التصديق لكان مصدق الجبت والطاغوت مؤمنا السابع من علم
نبوته ثم سجد للشمس لزم ان يكون مؤمنا وهو خلاف الاجماع الثامن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان

وارادم

بدل
المصلين

مع الشك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشك فيكون التصديق مغايرا للايمان واما الصلوة فهي لغة المتابعة
ومنه سمي تابع السابق مصليا والدعاء صلي علي قوبها وعظم الورك كما قيل انما صليت سميت صلوة القضاء العادة بتوقف
المؤمنين صفوفا فراس احدهم حالة الركوع عند صلوة الآخر وهو عظم الورك ولم نجد شيئا منها في الشرع لعدم [illegible]
بالباطل عند الاطلاق وصلوة الامام والمنفرد لم يحصل بها المتابعة ولا محاذاة الراس عظم الورك اذا انتفى والدعاء في
لا يقال فارق صلوته وصلوة الاخرس لا دعاء فيها والصوم لغة الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشياء مخصوصة
بل قد يوجب الصوم الشرعي حيث الامساك كان وقت الاكل ناسيا كذا البواقي والجواب قوله هذا الدليل يقتضي كون هذه
الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيه قلنا حقيقة او مطلقا الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العرب قد تكلمت
بالحقيقة والمجاز الذي من جملته تسمية الكل باسم الجزء والدعاء لكونه جزء الصلوة الشرعية بل هو المقصود لقوله واقم الصلوة لذكري ولان
القصد بها التضرع فلم يكن خارجا عن اللغة لا يقال شرط المجاز النقل من اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني اذ لو علموا
جاز ان يكون حقائق لغوية فانا انما نفينا كونها حقائق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النقل سلمنا لكن نقل اجمالا
حيث قالوا يجوز اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون عربية باعتبار نطق العرب بها لا باعتبار الوضع قلنا كان
اللفظ عربيا حكم تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم يكن عربية لم تكن الالفاظ عربية قوله لا يخرج القران عن كونه
عربيا بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه حينئذ يصدق عليه انه كله ليس عربيا ويمنع اطلاق الاسود على ما فيه شعرات بيض والفارسي على
ما فيه كلمات عربية بل بالمجاز والا لما جاز الاستثناء وفيه نظر لاحتمال ان يقال يجوز ان يكون اسم الكل عليه وعلى الاكثر حقيقة ولا
يخرج الاقل عن كونه مسمى باسم الكل لا الاكثر قوله القران اسم للبعض قلنا ممنوع للاجماع على انه تعالى ما انزل الا قرانا واحدا والوجوه
الاربعة معارضة بانه يقال في كل آية وسورة انه بعض القران ومنه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق اسمه عليه وعلى جزئه بالتواطؤ
او الاشتراك يصدق عليه انه قران واحد باعتبار مجموعه وانه قران متعدد باعتبار اجزائه كالماء فانه يصدق على ماء واحد ولو
اعتبرت اجزاؤه صدق تعدده والوجوه الاربعة لا تنافي ذلك لانه يصدق على السورة انها بعض القران يصدق القران عليها وعلى المجموع
بالتواطؤ والاشتراك قوله النصوص تقتضي كونه كله عربيا مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله وجدت الفاظ غير عربية قلنا
ممنوع والحروف قيل انها اسماء السور او اجزاء من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والهاء من هاد وغير ذلك فلذلك تدعى [illegible] جاز ان
يكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور سلمنا لكن تخصيص العام لا يخرجه عن كونه حجة في الباقي قوله المعاني تجددت فلا بد من وضع
جديد قلنا يكفي المجاز كتخصيص الصلوة بدعاء معين وكذا البواقي والزكوة من المجاز المنقول فيه اسم السبب الى المسبب قوله فعل
الواجب هو الدين قلنا ممنوع ولفظ ذلك لا يرجع الى ما تقدم لوحدتها وتذكيرها وكثرته وتانيث اقامة الصلوة فلا بد من اضمار
ولستم باضمار الذي امرتم به اولى منا باضمار الاخلاص والتدين ونحو ذلك فاضمارنا ارجح لعدم تاديته الى تغيير اللغة بخلاف اضماركم
وفيه نظر لجواز رجوعه الى المجموع من حيث هو المجموع قوله المراد بقوله ايمانكم صلاتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق
بتلك الصلوة محافظة على قاعدة الوضع وقوله نهيت عن قتل المصلين اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب التعلق قوله القاطع
غير مؤمن للاستغفار للمؤمن دونه قلنا الايمان يجامع المعاصي لقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان

من المؤمنين

من المؤمنين اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان يشرح صدره
للاسلام وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك فيكون مغايرا للعمل بالجوارح قوله قاطع الطريق يخزى قلنا
الايات الدالة على مجامعة الايمان المعاصي يدفع ما ذكرتموه وتخصيص المسلمين معارض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله
والذين امنوا معه يحتمل ان يكون في زمانه او اذ شاء وثبوت العذاب لا يستلزم دخول النار قوله وقد يوصف بالايمان حال عدم
التصديق قلنا وحال عدم الافعال ايضا قوله يكون المصدق بالجبت والطاغوت مؤمنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق النبي عليه
السلام في جميع ما جاء به لا مطلق التصديق وهو الجواب عن الباقي قوله الصلوة وغيرها غير مستعملة في العرف اللغوي قلنا مسلم لكن
استعملت مجازا لمناسبة بينها احتج القاضي بوجوه الاول ان القران قد اشتمل على هذه الالفاظ فلو لم تكن عربية لم يكن القرآن
عربيا والتقرير ما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب عليه ان يعرف الامة ذلك حتى يتمكنوا من الامتثال
للاوامر ولو عرفهم ذلك لنقل الينا لانا متعبدون بها والنقل اما متواترا او احاد والاحاد ليس بحجة ولا تواتر والجواب عن
الاول ان اردت بكونها عربية نطق العرب بها او استعمالها في حقائق تناسب الحقائق الشرعية فمسلم وان اردت استعمالها
فيما استعمل الشارع فهو لا شك بعيد وعن الثاني ان التواتر دل على النقل في اكثر الاحكام والاحاد بعيد في الامور الشرعية
ولانه انما يجب عليه ان يوقفنا على مقصوده لو لم نفهم من مقصوده هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد اخرى فاذا
فهم فقد حصل الغرض قوله يلزم التكليف بما لا يطاق لو لم نفهمها قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم فهمها
قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بالتكرير والقرائن كما قلنا البحث الرابع
في اشتمال القران على المعرب لقد ناسب ان نحكي فيه الخلاف في ان القران هل اشتمل على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن
عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لوجوه الاول اتفاق النحاة على ان مثل ابراهيم واسمعيل غير منصرف
للعجمة والعلمية الثاني ان القران قد اشتمل على مشكوة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما فارسيان وطه وهي
نبطية وقسطاس وهو رومي الثالث انه صلى الله عليه وآله بعث الى الاحمر والاسود والاجماع ايضا دل على عموم رسالته
وانه مبعوث الى اهل كل لسان والقران ايضا دل عليه في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب
جامعا لكل لغة ليتحقق خطابه لكل المجاز اولى بانا الرابع لا استبعاد في وجود تلك في الكتاب كوجود الحروف في
اوائل السور واحتج الباقون بوجوه الاول قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي نفى
كونه عجميا وقطع اعتراضهم بتنويعه بين اعجمي وعربي ولا يبقى الاعتراض وفيه عجمي الثاني قوله تعالى بلسان عربي مبين
الثالث قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا ثم اعترضوا على الاولين بجواز اشتمال جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته
صلى الله عليه لا يستلزم اشتمال القران على جميع اللغات لعدم ولا اعجاز في الكلمة الواحدة والجواب المعني من سياق الاية الكلام
الاعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم قد كانوا يفهمونه بما سلف في التسع فالمعنى اعجمي لا نفهمه وقد علم باتفاق اللغات في تلك الالفاظ
بعيد البحث الخامس في وقوع النقل على وجه خلاف الاصل النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع
الاخير فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على وضع واحد ولا الدلالة الاستعمال على بقاء الوضع الاول ولانه لو تساوى

الوضع الاول ولان احتمال النقل عدم [illegible] التفاهم حالة التخاطب لابعد السؤال عن البقاء على الوضع والنقل
الثاني لا نزاع في ثبوت المتواطئة في الاسماء الشرعية واختلفوا في المشتركة والاجود وقوعها فان الصلوة تستعمل في معان
متعددة لا يجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس ولا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنائز وما لا قيام
فيه كالقاعد والمومي وليس بينها قدر مشترك فجعل اسماء للصلوة وفيه نظر لاحتمال ان يكون بينها معنى مشترك
وان كنا لا نعلمه فانه احسن اعتقاد الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل سلمنا لكن الفعل الواقع على احد الوجوه
المخصوصة جامع لها فجاز وضع لفظة الصلوة سلمنا لكن الصلوة الشرعية حقيقة انما يقال على ذات الركوع
والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنائز والمومي فانها مجاز وهو اولى من الاشتراك الثالث الالفاظ
المترادفة لا يوجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى الترادف
فلا يوجد الرابع الافعال تابعة للمصادر فان كانت شرعية فالافعال شرعية وان كانت لغوية فهي لغوية
ولم يضع الشارع فعلا ولا حرفا بالاستقراء وكون الافعال شرعية بالعرض لا بالذات الخامس صيغ العقود مثل
بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار في اللغة وقد تستعمل شرعا فيه لكن البحث فيما
اذا تعلق بها تحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه الاول من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منتفيان
عنها الثاني انها ليست اخبارا عن الماضي والحال والا لكانت كاذبة ولامتنع تعليقها على الشرط فان التعليق توقيف
وجود المعلق على وجود المعلق عليه والداخل في الوجود لا يتوقف دخوله على غيره في الوجود لاستحالة
تقدم المشروط على شرطه ولا عن المستقبل اذ ليس دلالته على المستقبل باقوى من قوله سيضرب طالقا في المستقبل
ولو صرح بذلك لم يقع فكذا في قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت طالق فطلقت على وجود الطلاق
اقوى من دلالة ستضرب ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف عدم ترتبه على القوي فجاز ان يرتب
الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بوقوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود من غير اعتبار الاستقبال
او انه اخبار عن الحال ولا دور لانه اخبار وسبب فتتعدد الجهة والتعليق قرينة صارفة عن الحقيقة الثالث
هذه الاخبارات ان كانت كاذبة لم يعتد بها وان كانت صادقة فان توقف وقوع الطلاق على هذه الصيغ دار لان
صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره فلو انعكس دار فان ثبوت المخبر هو المطابقة وان لم يتوقف انتقال
سبب ويقع مع تحققه وان لم يوجد هذا الخبر ويتحقق مع انتفائه وان وجد الخبر وهو باطل اجماعا ولا يمكن ان
يكون هذه الصيغة شرطا لكونها سببا والا لتقدمت لكن الخبر الصدق يتقدم مخبره عليه فيدور وفيه نظر
فان الدور يلزم لو توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس بل على ماهية الخبر ويمنع عدم الاعتداد بالكذب
كما في الظهار الرابع لا يمنع من الاشاعرة وهو عند المعتزلة اذا اشتمل على مصلحة كتحليص النبي الرابع امراته
بالطلاق في قوله فطلقوهن لعدتهن فيجب ان يكون مقدورا وليس الا قوله انت طالق فيكون هو المؤثر المطلب
الثالث في المجاز وفيه مباحث الاول في اثباته المحققون عليه ونفاه الاستاذ ابو اسحق وما يعوم لنا انه قد اشتهر

في اللغة

في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وغير ذلك مع الاتفاق على انها لم توضع في اللغة لهذه المعاني بل لغيرها
واطلقت على هذه المعاني بالمجاز ولا نعني بالمجاز سوى هذا لا يقال لجاز ان يكون حقائق في هذه ايضا الا انا نقول
انه سبيل لاولوية المجاز على الاشتراك ولان سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينفي
الاشتراك احتج المانعون بانه مخل بالفهم ولانه ان افاد المجاز مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يحتمل غيره حينئذ او لا معها
فيكون حقيقة فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ موضوع له
فلا يقع من الحكيم التجاوز عن لفظه الى استعمال غيره لما فيه من التطويل لذكر القرينة وعدم الافادة للمقصود اذا
اخل بها والجواب عن الاول المنع من الاخلال في الفهم لانه ان اراد المجاز ذكر معه القرينة ولانه استبعاد وعن
الثاني انه لا نزاع في العبارة او نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا يقال ان اللفظ مع القرينة
يكون حقيقة فيه لان القرينة ليست موضوعة حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا بالوضع والحقيقة والمجاز من عوارض
الالفاظ وعن الثالث ما ياتي من فوائد المجاز البحث الثاني في اثباته من القران وكما ان المجاز واقع في اللغة فكذا هو واقع في
القران والسنة خلافا للظاهرية ولخطا من نقل عن الاشاعرة موافقتهم فانهم نصوا على وقوعه في القران لنا قوله تعالى
ليس كمثله شيء واسئل القرية جدارا يريد ان ينقض الى غير ذلك من الايات وهي كثيرة احتجوا بان المجاز كذب ولهذا
يمكن نفيه ولان المجاز ركيك والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة ولانه انما يفيد مع
القرينة وربما خفيت فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولاستلزام كونه تعالى متجوزا ولان كلامه حق وكل حق
فله حقيقة والحقيقة مقابلة المجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز فيما قلناه اما قوله ليس كمثله شيء فانه موضوع لنفي الشبيه اذ
الكاف للتشبيه واما قوله واسئل القرية والقرية عبارة عن الناس المجتمعين لانها ماخوذة من القرء وهو الجمع سلمنا
لكن لا امتناع في نطق الجدران بقدرته تعالى خصوصا في زمن الانبياء عليهم السلام فان خرق العادة فيه جائز وقوله يريد
ان ينقض حقيقة ايضا لامكان ان يخلق الله تعالى في الجدار ارادة والجواب المنع من كون المجاز كذبا وانما يلزم
لو اريدت الحقيقة على ان النفي يعود الى المستفاد والمجاز هنا ويعود الكذب وليس المجاز من الركيك بل هو انفع
وابلغ في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن الحقيقة وخفاء القرينة بتقصير المكلف فلا يوجب
المنع كالمتشابه ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهامه التسامح ولان اسماءه تعالى توقيفية وكون كلامه تعالى حقا يستلزم الحقيقة
بمعنى الصدق لا بمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مرادا هنا والا لزم نفي مثل مثله وهو شرك
وكفر على ما تقدم والقرية حقيقة للموضع الذي يجتمع فيه الناس لا للناس المجتمعين ولا للاجتماع والسؤال لم يقع
للجدران قطعا وانما قصدوا اهلها وكذا في ارادته على ان هنا ايات يدل على المعاني بالمجاز من غير تاويل كقوله
فاعتدوا عليه وجزاء سيئة سيئة مثلها واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات
لهدمت صوامع وبيع وصلوات الله نور السموات والارض الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله كلما اوقدوا نارا
للحرب الى غير ذلك من الايات البحث الثالث في غايته الباعث عليه مع انه على خلاف الاصل ما ياتي قد يكون [illegible]

المقصود بان يكون اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل تنافر حروفه او تنافر تركيبه او لثقل وزنه والمجازي يكون عذبا
فيعدل اليه عنها وقد يكون لعوارضه بان يكون اللفظ المجازي صالحا للسجع وازدواج الكلام كقوله نعم ولتم باعذبه
الان تخضعوا فيه فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب ولتعمل بعضهم حتى عاد تعريضك تصريحا وتمريضك تصحيحا
والمطابقة وهي الجمع بين الشيء وضده كقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وقوله مع خير المال عين
ساهرة لعين نائمة والمجانسة وهي ان تورد كلمتين تجانس كل واحدة صاحبتها في تصحيح تاليف حروفه كقوله تعالى
واسلمت مع سليمن وقال معوية لعبدالله ابن العباس ما بالكم يا بني هاشم تصابون في ابصاركم كما تصابون في بصائركم
والمقابلة وهي ايراد الكلام ثم مقابلته بمثله اما في المعنى مثل ومكروا مكرا ومكرنا مكرا فالمكر منه تعالى العذاب جعل
مقابلا لمكرهم برسله وفي اللفظ مثل ليس من جمع الى الكتابة الامانة كمن اضاف الى العجز الخيانة جعل مقابلة الكتابة
العجز وبازاء الامانة الخيانة وغيرها من اصناف البديع والوزن والروي ولا تصلح الحقيقة لذلك وقد يكون المعنى
نفسه بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رايت اسدا كان ابلغ في الوصف بالشجاعة من قولك رايت رجلا كالاسد
او للتعظيم مثل سلام على المجلس العالي فانه ترك الحقيقة اجلالا او للتحقير كالغائط او لزيادة البيان وهو الذي يعبر
للتاكيد او لتلطيف الكلام فان النفس اذا سمعت المعنى المجازي حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل
مع الحقيقة اذ يحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق الى الشيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف
من بعض الوجوه فيحصل بالوجه الذي عرفه لذة ويفقد ان الكمال الم فيحصل لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت
عقيب الالم كانت اقوى وكان الشعور بها اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظه الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا تحصل اللذة
القوية واذا عرف بلازم عرف لا على سبيل الكمال فيحصل حالة تشبه الدغدغة النفسانية فلهذا كان المجاز اولى

البحث الرابع في اقسامه اعلم ان الالفاظ منها بسائط ومنها مركبات وكل واحد منهما قد يستعمل في موضوعه الاصلي وهو
الحقيقي وقد ينقل عنه فيكون مجازا فالمجاز اذن اما ان يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات فقد
اتفق عليه المحققون كالاسد للشجاع وحمار للبليد واما في التركيب فكذلك ايضا خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل
واحد من المفردات في معناه الحقيقي لكن التركيب غير مطابق كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي
فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد اشاب الى كر الغداة ليس بحقيقي لحصوله من الله
تعالى ومثله طلعت الشمس ومات زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال مجاز
افرادي والاحيا ايضا مجاز افرادي واسناد الاحيا اليه مجاز تركيبي لانه غير مستند الى الاكتحال حقيقة قال بعضهم جهة
الاسناد واحدة فالمجاز في المفرد خاصة وليس بجيد فان اسناد الفاعلية والمفعولية متغايران فاذا كان اللفظ بحيث
يقع اسناده الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية مجازا او بالعكس

البحث الخامس في اقسام المفرد وهي ثلثة عشر
الاول اطلاق اسم السبب على المسبب كالقابل يقال الوادي والصورة تسمية اليد قدرة والفاعل تسمية المطر
بالسماء والغاية تسمية العنب خمرا والعقد نكاحا الثاني العكس تسمية المرض الشديد موتا ولما كانت الغاية

علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلاقتين فكان المجاز اولى من غيرها في الاسباب وفيه نظر فان
العلة الفاعلية اقوى الاسباب فجاز ان يرجح على الغاية التي ترجحت بالمعلولية المرجوحة ولما استلزم السبب المعين
المعين والمسبب المعين السبب المطلق لا المعين كان نقل اسم السبب الى المسبب احسن من العكس الثالث التسمية
بالمشابهة كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالمستعار ووجه المشابهة قد يكون في الشكل كالانسان
المصور او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع او على الابخر لخفائها الرابع التسمية باسم الضد وجزاء سيئة
سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة المشابهة بين السيئة وجزائها الخامس نقل اسم الكل الى
الجزء كاطلاق العام على الخاص ويدخل بنوع من الاعتبار تحت السبب السادس عكسه كما يقال للزنجي اسود
والاول اولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس والملازمة سبب في التجوز السابع تسمية الامكان
بالوجود كما يقال الخمر في الدن انها مسكرة ويدخل بنوع من الاعتبار تحت الغاية الثامن اطلاق
المشتق بعد زوال المشتق منه كضارب لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه والعتق عبدا التاسع تسميته بما
يؤول اليه كالشارب بالسكران العاشر المجاورة كالراوية المنقولة من الجمل الى الظرف الحادي عشر المجاز بسبب
ترك اهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة في الحمار لا يقال كون اللفظ الدابة مجازا ان كان
باعتبار صيرورته مستعملا في الفرس وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان باعتبار المنع
من استعماله في غيره فهو غلط لان المجازية كيفية تعرض اللفظ من جهة دلالته على معناه لا من جهة عدم دلالته
على الغير لانا نقول استعمال الدابة في الكلب والحمار مجاز بالنسبة الى الوضع العرفي والعلاقة بينه وبين
موضوعه وحقيقته اللغوية الا ان المجاز من باب المشابهة فيدخل فيما تقدم الثاني عشر المجاز باعتبار
الزيادة والنقصان الثالث عشر تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية العلوم علما والمقدور قدرة

البحث السادس في محله قد عرفت ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعرفت ايضا في غير هذه الصناعة ان
بسائط الالفاظ ثلثة اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله المجاز بالذات لعدم استقلاله بالمفهومية وانما
يفيد مع انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فلا مجاز وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا
في التركيب لا في المفرد وفيه نظر فانا لو استعملنا من في الانتهاء كان مجازا في المفرد واما الفعل فهو
دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فما لم يدخل
المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء ما وفيه نظر
فان مجازية المركب لا ينحصر في فرد بعينه فجاز كون الفعل مجازا باعتبار صيغته بان يدل وضعا على
زمان ماض ويستعمل في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك وقيل انه
انه مجاز في احد الزمانين حقيقة في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما واعتقاد المجاز اولى من اعتقاد الاشتراك
ولان صيغة الاخبار قد ترد في الانشاء والتهديد وغيره واعتقاد المجاز اولى من الاشتراك واما الاسم

فاما ان يكون علما او اسما مشتقا او اسم جنس والاعلام ليست مجازا لان شرط المجاز استناد النقل الى علاقة
بين الاصل والفرع وهي منفية في الاعلام واما المشتق فما لم ينقل في اليه المجاز الى المشتق منه لم ينقل في المشتق
الذي لا معنى له الا انه اسم لما حصل له المشتق منه فاذن المجاز في الحقيقة انما هو في اسماء الاجناس وفيه نظر
فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على الفاعلية او المفعولية فجاز ان يكون المجاز في
الصيغة كما قلنا في الفعل وايضا قد بينا ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى المستقبل فانه يكون
مجازا لا باعتبار مجازية المشتق منه ولان اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعيل في احد قد
ياتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول فاعتقاد المجازية في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك البحث السابع
في شرائطه وهي ثلثة الاول لا بد فيه من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لكان اختراعا لا انتقالا
يلزم منه القياس في اللغة لانا نقول انما يكون قياسا لو سميناه حقيقة لاجل العلاقة ونحن لا نقول به بل
انما نسميه على سبيل المجاز ولهذا نسلبه عنه ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع لامتنع منا سلبه كما امتنع في الاصل
وفيه نظر لانا نمنع الملازمة والسلب ليس للتسمية بل للمعنى الحقيقي الثاني انتفاء المانع بان لا يمنع اهل اللغة
منه فانهم لو منعوا من استعمال نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس وغير ذلك
وان لا يمنع الشرع منه كما منع من اطلاق اسم الكافر على المؤمن باعتبار كفره قديما ان جعلناه مجازا عرفيا الثالث
شرط جماعة النقل بمعنى ان اللفظ لا يستعمل في معناه المجازي في كل صورة الا بنص اهل اللغة عليه ومنع
منه اخرون وهو الاقرب لانه لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه والتالي باطل فكذا المقدم ولانا قد
بينا ان الشارع تجوز بالفاظ عربية في معان لم يعرفها اهل اللغة وكذا كل اهل فن من العلوم تجوزوا
معاني وضعوا لها الفاظا عربية لمناسبة فيكون مجازا وفيه نظر لان الثابت الوضع العرفي اما المجاز فلا
واسناد الوضع الى المناسبة ممنوع ولانا لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم اتفقوا على
ان وضع المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى الفكر والنظر الدقيق فيكون النظر لاستخراج
جهات حسن المجاز وللاطلاع على الحكمة ولان النظر انما هو للواضع وايضا لو كان نقليا لما افتقر فيه
الى العلاقة بل كان النقل فيه كافيا فيكون الافتقار الى العلاقة انما كان لضرورة توقف المجاز من حيث
هو مجاز عليها والا لكان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانا اذا قلت رايت
اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض من التعظيم انما يحصل باعادة معنى الاسد لما لو اعطيت الاسم
دون المعنى وكان اعادة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة لم يتوقف استعمال اللفظ المستعار على
السمع وفيه نظر لحصول التعظيم باعارة الشجاعة التي للاسد احتج المشترطون بان العلاقة لو كفت
لجاز تسمية غير الانسان نخلة والصيد شبكة والثمر شجرا والظل حايطا والابن ابا لما بينهما من
المشابهة والعلاقة وليس كذلك ولانه لولاه لكان اطلاق اسم الحقيقة عليه اما بالقياس او لانه اختراع

من الواضع المتاخر والتالي باطل فالمقدم مثله ولانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا والجواب عن الاول
ان العلاقة كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة منه لا يقال يقع التعارض بين المقتضي للجواز وهو وجود العلاقة
وبين المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول جاز ان يكون المقتضي للجواز شرطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي
المقتضي وعن الثاني انه ليس بقياس ولا باختراع فان اهل اللغة اذا نصوا على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي وكلما وجدنا تلك العلاقة جاز لنا التجوز وعن الثالث ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها
في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة البحث الثامن في ان المجاز
ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز اما الفعل فاذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع
الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية
من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وهو توهم انه دال على جميع اشخاص الماهية قال واذا قلت ضربت
زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن قد ضربته من جميع جوانبه
والتزام ابن درستويه بان المتالم زيد لا بعضه خطا لان البحث في الضرب لا الالم والضرب انما يعقل من جسم
لجسم حيوان والالم يرجع الى الاجزاء لا الجملة وهو ايضا مجاز من وجه اخر وهو انك اذا قلت رايت زيدا او ضربته
فزيد ليس عبارة عن هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا
يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسندتهما اليها فكان
مجازا مع ان الرؤية انما تتناول السطح الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه وليس
هذا المجاز من باب المجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعمل في معناها الحقيقي وزيد من الاعلام
فلا يكون مجازا بل المجاز وقع في النسبة والتركيب البحث التاسع في ان المجاز على خلاف الاصل قد عرفت
بخروج ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فاذن الاصل الحقيقة تحصيلا للفائدة
ولانه لو لم يكن اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما باصل والقسمان باطلان اما الاول
فبالاجماع وبانه ينافي الحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفي به في التعبير عنه ثم يكون
استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل التردد ويختل الفهم ويصير كلام
الشرع مجملا بين حقيقته ومجازه وكذا جميع ما ينطق به العرب لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها
وكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف وليس فائدة الحكمة ان يجعل اصلا في ثالث ومن زيادة الخلل في الفهم و
ولا ثالث بينهما في الاستعمال ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على
مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو
معناها او عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما معا او لو قال احملوه
اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا لا مستعملا ولان المجاز يتوقف

على امور كلية الوضع الاصلي وتقليل الفروع وغلبة النقل والحقيقة تتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا
كان اقل معاندا او اكثر وقوعا وهو دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا
فافهموا كذا فتبع تابعه في استعمال لغته وجب ان يجري على نهجه ولهذا سبق الحقيقة الى الذهن دون المجاز
ولو قال لما ثلا في المجاز كان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت
اعرف الفاطر حتى اختصم اليّ شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي ابتدأتها وقال الاصمعي كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآن فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان
الاصل هو الحقيقة والامتناع ذلك تذنيب الحقيقة قد تهجر ويكثر استعمال المجاز الى حد يحصل التعاكس فيه
فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي
لم تهجر الى حد المجاز وبين المجاز الراجح الغالب من كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال
ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية باعتبار
فيحصل التعادل البحث العاشر في ان المجاز المركب على الفعل اذا كان بحيث يصدر عن ذات فاسناده
في الحقيقة الى تلك الذات لانها المؤثر فيه فاذا اسند الى غيرها كان مجازا عقليا لان الاسناد الى المؤثر
حكم عقلي ثابت في نفس الامر ونقله عن متعلقه الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي كقوله تعالى واخرجت الارض
اثقالها فانبتت الارض والاخراج والانبات امر ان يتحققان في نفس الامر وعلى سبيل الحقيقة لله تعالى
فاسنادهما الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لان اخرج وانبت في اصل الوضع بازاء الخروج والنبات
المستندين الى المؤثر القادر فاذا استعملنا في صدورهما من الارض فقد استعملنا في غير موضوعهما اللغوي
وكان مجازا لفظيا لانا نقول الافعال تدل على صدور امر عن شيء ما من غير دلالة على خصوصية
ذلك المؤثر والا لكان لفظ اخرج جزءا نافكان يقبل التصديق والتكذيب من غير انضمام شيء
اخر اليه وليس كذلك ولصحة اخراج القادر وغير القادر وليس الاول تكريرا ولا الثاني نقضا وفيه
نظر لان التاكيد ليس تكريرا والتجوز ليس نقضا وذكر غير القادر قرينة ولانه لو سلم استناده الى القادر
لكن لا دلالة له على خصوصية ذلك القادر والا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين
واذا ثبت هذا فاذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك القادر الذي صدر عنه لم يكن التغير
واقعا في مفهومات الالفاظ بل في الاسناد والفرق بين هذا النوع من المجاز وبين الكذب
القرينة الحالية كالعلم او الظن بانتفاء كذب المخبر فيعلم ارادة المجاز وكان تقترن هيئات
مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة وكان يعلم بسبب خصوصية الحقيقة
انتفاء داعي المتكلم الى ذكر الحقيقة فيعلم ارادة المجاز او المقالية بان
يذكر عقيب كلامه ما يدل على غير ظاهره

المطلب الرابع

الثالث

في مباحث مشتركة بين الحقيقة والمجاز وهي اربعة الاول في عدم التلازم بينهما الحق ذلك اما عدم استلزام الحقيقة
فظاهر اذ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ واستعماله في المجاز في غير موضوعه استعماله للعلاقة فلا يجب في الحقيقة
المجاز واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الخلاف لنا ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير وضع له لعلاقة بينه وبين
فهو لا شك مسبوق بالوضع لكن لا يجب في الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة نعم يستحيل انفكاكه عن الوضع الاصلي لكونه
تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود متبوعه وايضا لو استلزم الحقيقة لكان للفظ الرحمن ولنحو عسى حقائق وليس كذلك فان الرحمن
موضوع للانعطاف وعسى للمترجي ولم يستعملا في ذلك بل يستعمل لفظ الرحمن في انه تعالى وعسى لغير المترجي وايضا لو استلزم لكان
لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقائق وفيه نظر فان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم حقائق في المفردات لا التركيب
قيل وهو مشترك الالزام فان المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم ينتقل الوضع هنا وفيه نظر لانا نمنع انه مجاز قطعا ونمنع استلزام
المجاز الوضع المطلق ولا يلزم من عدم العدم المخصوص حقيقة انتفاؤه بخلاف الحقيقة وان الدليل لم يدل عليها ولم ينقل الاستعمال
واحتج المخالف بانه لو لم يلزم تعرى اللفظ الموضوع عن الفائدة اذ غاية الاستعمال فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفائدة وايضا المجاز
هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا التصريح بوضعه في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة والجواب
عن الاول من وجهين الاول ان فائدة الاستعمال ولم يتحقق وقوعه ولا يجب في الوضع الاستعمال في وقت معين بل لا مطلقا
ولا يلزم انتفاء الفائدة التي هي الاستعمال وحتى اراد المخاطب الثاني فايدة التجوز يحقق ذلك المعنى وعن الثاني بتسليم الوضع السابق
قوله فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا نعم لكن ليس في هذا الكلام اشعار لوجوب الاستعمال ولو كان لم يعم فاذا
لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقي اللهم الا ان تقول انه يلزم امكان الحقيقة فنقول كذلك المجاز فان الحقيقة تستلزم امكان المجاز
اغرب الاشياء اعتراف فخر الدين في ذلك باستلزام المجاز الوضع وكونه جائز الخلو عن الحقيقة والمجاز في امكان الخلو
عنهما قد بينا ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع وقد يجعل المجاز الى
اللفظ ولا في الاستعمال بل في الوضع فيكون هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له او استعمال اللفظ فيما وضع له ولا شك في ان الاستعمال
مسبوق بالوضع ففي حالة الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال نعم انما يتحقق ذلك
بل لا يوجد لعدم معظم فوائد الوضع وايضا الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالقاب والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له
والمجاز في غير ما وضع له وهو مستند الى كونهما قد وضعا قبل الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها
فيما وضع لها اهل اللغة ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم نعم كل لفظ مستعمل من كلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا يخرج عن الحقيقة والمجاز
واعلم ان فخر الدين قال انه دلالة اللفظ لا تكون حقيقة ولا مجازا واحتج بالاول وليس بجيد فان الحقيقة والمجاز ليسا من عوارض الدلالة
بل من عوارض الالفاظ في امكان الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الاضافة بنسبة الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما
عند تعدد المعاني وان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الشجاع لا يجب ذلك في كلها استعمل في حقيقة وله مجاز
واما اذا اتحد المعنى فان تعدد الوضع امكن وذلك بان يضع احدى القبيلتين لفظا لمعنى ويتجوز به اخرون في ذلك المعنى
بعينه سواء كان قد وضعوا لفظا اخر او لم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة والدابة بالنسبة الى الاسد حقيقة لغوية ومجاز عرفي

الاموردم

واما اذا اتحد المعنى والوضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتقابلين تذنيب اذا كان اللفظ حقيقة في شيء مجاز
في آخر هل يجوز ارادتهما معا فيه ذلك اللفظ والقائلون بجواز ارادة معنى المشترك جوزوه هنا ومن منع ثم منع هنا لاستحالة ارادة
المتنافيين نعم يجوز مجازا لا حقيقة فلا تذنيب الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فان قولنا استعمال الصلاة في الصلوات تسمية اذ عرفنا المجاز
اذ اكثر استعمال الصلاة حقيقة عرفية كالالفاظ العرفية فان الغائط حقيقة عرفية في قضاء الحاجة ومجاز عرفي في المكان المطمئن بل قد
تهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ منقولا   في المميز بينهما وهو يقع في وجوه الاول تنصيص اهل اللغة عليه اما بان يقول
الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز او بذكر حدهما او خواصهما الثاني سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع اللفظ مجردا
عن القرائن فيعلم كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن
فهمه من دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون حقيقته في بعض الاحيان وبالنقض باللفظ
المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن شيء من مدلولاته مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول ان علم كونه مجازا عند التبادر فلا
يجب لانه اخذ في الحد انتفاء القرينة مع عدم العلم بكونه مجازا وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه لاختصاص
ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج النادر تحت الغالب اولى وليس بجيد فان جعله حقيقة لغوية مع فرض خلافه خطا بل الوجه
ان نقول انه حقيقة عرفية والمتبادر بالنسبة الى العرف غير المتبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد بالتبادر التبادر بالنسبة الى اللغة التي
وقع التخاطب بها اما لغة او عرفا وعن الثاني بان المشترك ان كان عاما في مدلولاته فلا يجب واندفع الاشكال والا فهو حقيقة
في الواحد على البدل لا في الواحد عينا والذي هو حقيقة فيه فهو يتبادر الى الفهم عند الاطلاق وهو الواحد على البدل الذي لا
يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه نظر لانا ان عنينا بالواحد على البدل احدها لا بعينه على انه كلي لم يكن اللفظ من
قبيل المشترك بل كان كالمتواطئ وقد جعله حقيقة في امر كلي شامل لمعانيه اشتمال المعنى المشترك على افراده وليس كذلك وان عني
به كل واحد بخصوصيته ورد الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة ولا يلزم من عدمه انتفاؤها الثالث استعمال اهل
اللغة لفظا مجردا عند قصد الافهام بمعنى معين ولو عبروا عند تغييره او عبروا عن غيره لم يجردوه بل ضموا اليه قرينة فيعلم
الاول حقيقة لولا علمهم باستحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها ويكون الثاني مجازا الرابع تعليق اللفظ بما
يستحيل تعلقه به يقتضي كونه مجازا في اللغة لانتفاء الوضع مثل واسأل القرية لا يقال لجاز ان يكون مشتركا وتعذر حمل اللفظ
المشترك على بعض معانيه لا يوجب جعله مجازا لانا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى منه مع التعارض اذا عرفت
هذا فنقول لما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل في غيره حكم بكونه مجازا اذ لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح
للموضوعية ولم يكن مشتركا الخامس اذا وضع اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم استعملوه في غيره ثم كفي عن
ذلك الشيء عرف كونه مجازا عرفيا كالدابة للحمار السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز فنقول لنا لما صدق على ذي علم صدق
على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يصح واسأل القرية ولم يصح واسأل البساط واعترض عليه بان الدعوى العامة لا تصح بالمثال
الواحد وايضا ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص
الواضع ولا يبقى بينهما فرق وان اراد استعماله في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى كان قياسا في اللغة

وهو

وهو باطل سلمنا جوازه لكن دعوى الاطراد في الحقيقة ممنوعة فانها قد لا تطرد بان يمنع العقل كالدليل عند من يجعله حقيقة في فاعل الدلالة فانه
لا يطرد استعماله في نفس الدلالة لانه لا يسمى [illegible] استعمالها في حقه تعالى ولا تعبدا او بمنع السمع كتسمية نوح بالفاضل والسخي فان الحقيقة
وان وجدت لكن السمع منع منه او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس وان قال الابلق موضوع لما اجتمع فيه اللونان بشرط
كونه فرسا قلنا المجاز هنا ايضا كذلك في كل مجاز لا يطرد والاعتذار بمثله يبطل الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القارورة حقيقة
في الزجاجة [illegible] لكونها مقرا للمائعات وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا تسمى قارورة قال بعض علامة المجاز عدم الاطراد
في مدلوله مع عدم ورود المنع في اللغة او الشرع ولا يرد اطراد بعض المجازات مع انه ليس حقيقة لان عدم الاطراد دليل المجاز ولم يجعل
الاطراد دليل الحقيقة والتزم بعضهم الدور لان عدم الاطراد الذي جعل علامة على المجاز قد يوجد في الحقيقة كالسخي وغيره
وهو حقيقة فان قلت عدم الاطراد هنا لمانع قلنا فعدم الاطراد انما يدل على المجاز اذا لم يكن لمانع وانما يعرف انه ليس لمانع لو كان
مجازا وفيه نظر لمنع الملازمة الاخيرة السابع امتناع الاشتقاق فانه دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا للصفة ولا يصح الاشتقاق
لموصوفها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل كونه مجازا وذلك ان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمأمور
ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق وضعف بعدم دلالة المثال على العمومية بانتقاضه بقولهم للبليد حمار
نظرا لمغايرة الجمع الاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة
مشروح الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور وجمعه يخالف جمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه
كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي باوامر وفي الفعل بامور وضعف بان اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر
وقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع التاسع المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير
فاذا استعمل فيما لا يتعلق به شيء كان مجازا والقدرة اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة المؤثرة كان متعلقا بالمقدور واذا
اطلقت على المقدور كما في قولهم انظر الى قدرة الله فلا مقدور لها فلم يكن لها متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ
حقيقة فيهما ويكون لم يجب احدهما بحقيقته متعلق دون الآخر وبالجملة التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقيا بل من توابع
المسمى العاشر صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة فانه يصح نفي الحمار عن البليد ولا يصح نفي الانسان عنه قيل انه يلزم الدور
لان صحة النفي لا تثبت الا بعد معرفة كونه مجازا الحادي عشر التزام تقييده دليل على المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب الثاني عشر
توقفه على المسمى الآخر دليل المجاز مثل ومكروا ومكر الله   في التعارض بين احوال الالفاظ لما اتسع مستعملوا
الالفاظ فيها بل الواضع نفسه فلم يقتصروا باللفظ على المعنى الواحد ولم يقتصروا على ابقائه في موضعه بل جوزوا تزحزحه عنه وجعله
مع ثبات ما يدل عليه الزاما واقتضى هذا الاتساع بهم الى ان اختل اللفظ بكثرة معانيه كالمشترك والى انتقاله عن موضعه فرعي
اهمال له بالكلية كالمجاز او بالكلية كالمنقول او عن بعض موارده كالتخصيص والحذف مع قيام ما يغني عنه كالاضمار فكانت هذه
الاشياء غير متضادة بل يمكن احتمالها في اللفظ الواحد واجتماع عدة منها وامكن الاكتفاء باحدها عن صاحبه وكان الاكتفاء بما يجب المصير
اليه مع امكانه لا شك وجب النظر في اولوية المكتفى به ولما كان اخلال الفهم انما يحصل بامور خمسة الاول الاشتراك الثاني النقل
والثالث المجاز الرابع الاضمار الخامس التخصيص لا افتقد اثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور ولا صحة اللفظ وجب

النظر في التعارض بينهما ودليل الحصر انه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون
المراد به اللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له وانواع التعارض عشرة لحصول اربعة من المشترك والاربعة الباقية
وثلثة من المنقول والثلثة والاثنان من المجاز وواحد من الباقيين اذا تعارض النقل والاشتراك فالاشتراك اولى
خلافا لفخر الدين الرازي وجماعة كقول بعض العلماء الطواف بالبيت صلوة فنقول يشترط فيها الطهارة كما في الصلوة فلو قال الخصم الصلوة
مشتركة بين المفهوم الشرعي واللغوي كان ادعاء النقل اولى عندهم لنا وجوه الاول ان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب
ونسخ الوضع الاول والاشتراك لا يقتضي النسخ فيكون اولى لما ياتي من اولوية الاشتراك من النسخ الثاني لم ينكر المحققون الاشتراك
وانكر كثير منهم النقل الثالث تطرق الخطاء في المنقول ثابت دون المشترك فان المشترك ان وجد مع القرينة عرف السامع القصد
عينا وان لم يوجد تعذر عليه العمل فتوقف فلا خطاء على التقديرين وفي النقل ربما خفي عنه النقل الجديد فيفهم الاول وليس مرادا
فيحمله عليه فيقع في الخطاء الرابع النقل يتوقف على ما يتوقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجوحا وذلك ان الاشتراك يمكن حصوله بواحد
فيقول الواضع وضعته لهذين تحصيلا لغرض التعريف الاجمالي اما النقل فيتوقف على وضع اول ثم على نسخه ثم على وضع جديد
والموقوف على امور كثيرة مرجوح بالنسبة الى الموقوف على الواحد منها الخامس مفاسد الاشتراك قد تحصل في النقل دون العكس
وان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني فظنه مشتركا فحصلت له مفاسد
الاشتراك مع مفسدة جهله بالنقل وجميع مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى السادس المشترك اكثر وجودا بدليل الرجحان
والا لرجح الوضع اكثر المفاسد على اقلها اجاب فخر الدين عن ذلك كله بان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى الشرعي فلا
بد وان يشتهر ذلك النقل وان تبلغ حد التواتر فح تزول المفاسد اجمع وليس بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي
بل في مطلق النقل ولا شك في العرف او اهل اللغة لو نقلوا لفظا لم يجب عليهم البلاغة الى حد التواتر واما ثانيا فلان اشتهار النقل
كيف يزيل نسخ الوضع الاول وتوقفه عليه وعلى وضع جديد وقلة وجود هو اما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج
والمعاني حاصلة قبله واما رابعا فلانهما تعارضا في لفظ لا يعلم كونه منقولا او مشتركا نعم لو تعارض لفظ منقول مع لفظ
مشترك في اثنين فالتمسك بالمنقول اولى لاقتضاء النقل ارادة معين دون الاشتراك ولا يرد عليه شيء من تلك الوجوه ثم احتج بان
في النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة قبل النقل وبعده الا انه في بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعضها مفرد
بالنسبة الى الاخر والمشترك مشترك في جميع الاوقات فكان الاول اولى والجواب ان اتحاد المعنى مع حصول المفاسد الثابتة فيه تعدده
غير مفيد وقد بينا اكثر المفاسد بسبب التعدد في المنقول ايضا في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض
المجاز والاشتراك فالمجاز اولى كما تقول في النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقة في العقد فيحرم على الابن من عقد عليها الاب فلو قال
الخصم بل هو حقيقة فيه فلعله المراد كان ادعاء المجاز اولى لانه اغلب واكثر والاكثر يدل على الارجحية ولحصول الفائدة دائما
مع المجاز دون الاشتراك والفائدة التصورية في الوضع الاستفادة من اللفظ وبيان دوام الفائدة ان اللفظ ان تجرد حمل على
الحقيقة وان لم يتجرد حمل على المجاز فدائما يحصل منه الفائدة اما المشترك فان وجدت القرينة افاد عين المراد والا فلا ولان
المشترك الى ما يستبعد من استعمال اللفظ في المعنى وضده او فيه وفي نقيضه ولانه يحتاج الى قرينتين ولان المجاز قد يكون

اوجز

اوجز وابلغ واوفق وتتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي ولانه اوسع في العبارة اذ قد يعبر عن الشيء الواحد
بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فان قيل الاشتراك اولى لوجوه الاول المشترك ابعد عن الخطاء لانه ان وجد معه القرينة حمل
عليه والا توقف السامع اما المجاز فانه ان وجدت القرينة حمل عليه والا فعلى الحقيقة فيقع الخطاء على تقدير ارادة المجاز على التقدير الاول
يحصل بمحذور واحد مع التوقف عن القرينة وهو الجهل لمراد المتكلم وعلى الثاني يحصل محذوران احدهما هذا والثاني اعتقاد ما ليس
بمراد الثاني الاشتراك يتوقف على شيء واحد هو اللفظ والوضع لانه قد يحصل بوضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود ما يصلح مجازا
على العلاقة الصحيحة وعلى تعذر الحقيقة فيكون الاول اولى الثالث المشترك اذا دل دليل على تعذر حمله على احد معنييه انحصر في الاخر بخلاف
المجاز فانه لا ينحصر على تقدير تعذر حمله على الحقيقة الرابع المشترك يفيد احدهما لا بعينه ودلالة اللفظ على احد الامرين حقيقة والمجاز
فيكون اولى من المجاز الخامس حمله على المجاز يستلزم الحقيقة بخلاف المشترك السادس لا بد للمشترك في الاشتراك من البحث عن القرينة فيبعد
عن الخطاء بخلاف المجاز فانه يحمل على الحقيقة فيقرب من الخطاء السابع الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى القرائن فانه كاف في الرجحان
وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها الثامن المشترك مطرد لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب بخلاف
المجاز التاسع الاشتقاق يحصل في كل واحد من الحقيقتين فيتسع بخلاف المجاز العاشر يصح التجوز عن كل واحد من معنيي
المشترك فتكثر الفائدة بخلاف المجاز الحادي عشر المشترك مستغن عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر والجواب ان
المجاز اغلب واكثر فلا يعارضه ما ذكرتموه في الاشتراك والباقيين الاول الاضمار اولى من الاشتراك كقوله
صلى الله عليه وآله في خمس من الابل شاة فيقول الخصم الواجب عين الشاة لانه في مشترك بين الطرفين والمستحب فيقول الاخر بل يقدر
الشاة لان للظرفية خاصة فيصير في خمس من الابل مقدار شاة لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور
وتعميمه في المشترك كان اختلال الفهم منه اكثر لافتقار الاضمار في التعقل الى ثلاث قرائن قرينة دالة على اصل الاضمار والاخرى على
موضعه وثالثة على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا نقول الاضمار وان افتقر الى تلك القرائن لكن في صورة واحدة
والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع الصور ولان الاضمار اوجز واخصر ويحصل محاسن الكلام قال النبي صلى الله عليه وآله اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وايضا في شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه لاختلال في الفهم بخلاف المشترك
الثاني التخصيص اولى من الاشتراك كما لو قال النكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم منكوحة الاب
وان كانت بنكاح فاسد لان هذه المنكوحة منه فيقتضي النص فتبقى المنكوحة بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الاخر
النكاح مشترك بين العقد والوطي وليس مراد النص العقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان المراد الوطي
وجه ان التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم
في باقي المعارضات الاول المجاز اولى من النقل مثل ان يقول المستدل الصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في المعنى الشرعي لاشتماله على
الدعاء من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرعي بالنقل وجوابه ان المجاز اولى لاتفاق والنقل الى
اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الحقيقة وهي ميسرة لا يقال اذا ثبت
النقل فهم كل واحد مراد المتكلم لحكم الوضع فينتفي الخلل في الفهم والحقيقة اذا لم ترد فقد تعدد المجاز ويخفي وجهه فيقع الخلاف

لانا نقول الحقيقة تعين على فهم المجاز اذ شرطه العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا افرج المعنى الاول بقرينة لم يتعين المنقول
اليه اقرب الى الفهم لما في المجاز من الفوايد التي لم توجد في النقل الثاني الاضمار اولى من النقل لما قلنا فيه اولى به المجاز مثل ان
يقول المستدل لا يجوز بيع الذهب بمثله متفاضلا لان الربا [illegible] فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهو اولى لان الربا
على تقدير كونه حقيقة في العقد يلزم النقل في الاية وعلى تقدير كونه حقيقة في [illegible] الزيادة فيتعين التقدير وحرم اخذ الربا
فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل الثالث التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل
على ما تقدم مثل ان يقول الخصم في قوله تع واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة في كل معاوضة ومبادلة [illegible] من الناس خص شرعا
كل معاوضة غير شرعية فيبقى الى [illegible] شرايط الصحة ويقول الاخر بل الشرع نقله الى العقد الجامع لشرايط الصحة الرابع المجاز
والاضمار هو سواء كقوله صلى الله عليه واله الطواف بالبيت صلوة يقول الخصم الطواف يصدق عليه الصلوة مجازا لاشتماله على الدعاء [illegible]
اسم الكل باسم جزئه فيقول الاخر بل فيه اضمار [illegible] مثل الصلوة لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وكما يحتاج تعيين المعنى كذا يحتاج
تعيين المجاز لا يقال الحقيقة تعين على فهم المجاز لانا نقول وهي تعين على فهم الاضمار اوجه سقوط شيء من الكلام يدل الباقي
عليه الخامس التخصيص اولى من المجاز كقوله تع اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة ويقول الاخر المراد
غيرهم فيكون مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء او يقول الحنفية اللمس [illegible] لقوله تع او لامستم النساء لكن خص لمس المحرم والصغير
والميتة لخروجهن عن مظنة الاستمتاع فيقول الاخر بل المراد الوطي فلا ينتقض بحقيقته فيكون التخصيص اولى لحصول المراد وغيره مع
عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تتوقف على قرينة يحمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ العقدي التخصيص
دليلا على جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير [illegible] تامل وبحث واجتهاد وفي المجاز [illegible] اللفظ
على الحقيقة فاذا اخرجت لقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى الاستدلال وكان التخصيص ابعد عن الاشتباه وكان اولى السادس
التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز مساو [illegible] كقوله صلى الله عليه واله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
فيقول الخصم انه تناول بعمومه الفرض والنفل خص التطوع لجواز انعقاد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر بل يكون
ان صيغة الفرض [illegible] قبل الزوال وفي النص اضمار وتقديره لا صيام فاضل النسخ تخصيص في الازمان ومراد ما في الترجيحات
التخصيص في الاعيان فلو تعارض النسخ والاشتراك كان الاشتراك اولى لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا اجوزوا
تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل بقاء [illegible] الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فان [illegible]
ترجيح التخصيص على النسخ وقد ظهر في الاول ان التخصيص اولى من الاشتراك وقد حصل من مجموع الامرين ان التخصيص اولى من الاشتراك
والنسخ وهذا لا يقتضي رجحان الاشتراك على النسخ ولا العكس بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ على [illegible]
[illegible] الحكم الثاني التواطي اولى من الاشتراك لاتحاد المفهوم في الاول والتعدد في الثاني والمشترك ليس لواحد الثالث جعل اللفظ
مشتركا بين علمين اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا لانحصار الاعلام في الاشخاص [illegible] المعاني امور كلية [illegible]
الفهم مع الاشتراك فيها اكثر وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا الرابع اذا تناول اللفظ
شيئا بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ فاعتقاد الثاني اولى كالاسود المتناول للقار [illegible] بالتواطؤ للقار والمسمى به بالاشتراك

فاذا

فاذا وجد اسود اللون مسمى به ويطلق عليه اسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب الذي لا يكون الاطلاق بحسب الاشتراك
التواطئي والثاني بحث الاشتراك في تعريف حروف تحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث في الواو واطلق الناس في
الواو العاطفة اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق النحويون البصريون والكوفيون
الى ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها للترتيب
فيما يستحيل فيه الجمع مثل اركعوا واسجدوا وقال اخرون انها للترتيب مطلقا لنا وجوه الاول انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب كالتفاعل
مثل تقاتل زيد وعمرو ولهذا لا يصح تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها عليه كما امتنع دخول الفاء وثم وفيه
نظر لامكان ان يكون مجازا مثل واسئل القرية فانه لما علم امتناع السؤال الى القرية حكم بكونه مجازا الثاني لو كان للترتيب لكان قولك
قام زيد وعمرو وقبله تناقضا وقام زيد وعمرو وبعده تكريرا لا يقال حكم الشيء منفردا مغاير لحكمه مجتمعا في زيادة اللفظ
حالة اجتماعه دون انفراده وبالعكس فانك لو قلت قام زيد افاد الجزم ولو دخلت الهمزة جزم ذلك لانا نقول هذا اشارة
الى وجود المعارض والاصل عدمه قيل لا تناقض مع احتمال التجوز ولا تكرير لما فاده المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه
نظر لان الاصل عدم المجاز الثالث قوله تع وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة قدم الدخول في اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا والقصة واحدة ولو افادت الترتيب لكان متناقضا [illegible] ان يكون مجازا في احد الايتين وفيه نظر لان الاصل عدم
المجاز الرابع قال تعالى واركعي واسجدي وقد كان في شرعها تقديم الركوع على السجود الخامس لو كان للترتيب لكان قولنا جاء
زيد وعمرو حال مجيئهما معا كذبا [illegible] في بعض اجماعا فكذا المقدم قيل لا كذب مع ارادة المجاز [illegible] وفيه نظر لاصالة
عدم المجاز بخلاف ما ثبت انه مجاز كالاسد السادس الترتيب غير مراد في قوله فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله او
تقطع ايديهم وارجلهم والسارق والسارقة والزانية والزاني والاصل الحقيقة السابع اذا قال لعبده اشتر اللحم والخبز فهم
عدم الترتيب الثامن سئل بايتهما نبدأ في الصفا والمروة فقال ابدوا بما بدأ الله تع به ولو كان للترتيب لم يفتقروا الى السؤال مع
ان الصحابة كانوا من فصحاء العرب ولما احتيج الى الاستدلال على الابتداء بالصفا الى الاستدلال وفيه نظر لجواز تحقق ارادة الحقيقة التاسع
قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في المتفقة وحيث تعذر جمع المختلفات استعملوا واو العطف
ولما كان قولنا جاء الزيدون لا يوجب ترتيبا ولا يفيد الا مطلق الجمع كان قولنا جاء زيد وعمرو وخالد كذلك قضاء التسوية لا
يكون اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف للتسوية العاشر لو كان للترتيب لما حسن الاستفهام عن تقديم
احدهما او التفاوت بكونه مفهوما من اللفظ وفيه نظر لاحتمال الارادة توهم استعمال المجاز الحادي عشر الجمع يعني [illegible] الى التعبير
عنه فلا بد من وضع لفظ يدل عليه وليس الا الواو الثاني عشر لو اقتضت الترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء والثاني
بطل اتفاقا فكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ ليس علة الجواب الترتيب احتج المخالف بوجوه آ قوله تع واركعوا واسجدوا
فانه تقتضي الترتيب ب قال النبي صلى الله عليه واله حين سئل [illegible] ابدوا بما بدأ الله
به وذلك يدل على الترتيب ج روي ان شخصا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه واله وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم تفد الترتيب لم يكن

بين ما امر به ونهاه عنه فارق الرابع قال عمر لما عركني الشيب في الاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك

علي بن عباس

الخامس انكر الصحابة رضي الله عنهم حيث امر ابن عباس بتقديم العمرة وقالوا لم تامرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ولولا
الترتيب لما صح ذلك ف لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلث ولو لم يكن
للترتيب لما افترقا فان الترتيب لفظا يستدعي سببا والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه ج الترتيب على وجه التعقيب وضع
له الفاء وعلى جهة التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وهو الواو
ولان الجمع ايضا معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه والالفاظ سوى الواو لا تدل عليه لما حصل التعارض وجب الترجيح وهو معنا
لان الجمع من لوازم الترتيب ولا لازم له فاذا كان حقيقة في الترتيب امكن جعله مجازا في لازمه وهو مطلق الجمع لسبب الملازمة ولو جعلناه
للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يمكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة والجواب عن الاول المنع من افادة الاية الترتيب بل هم
فعلوه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم كما رايتموني اصلي وعن الثاني انه لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال قيل لو كانت للجمع لما احتاجوا
اليه ايضا فتعارضا فيبقى قوله صلى الله عليه وآله ابدؤا بما بدا الله به دليلا على الترتيب خاليا عن المعارض وفيه نظر لان الاستفادة
واقع على تقدير الترتيب دون الجمع الشامل لامور ثلثة واحتاجوا الى السؤال فيه دون الاول للاستفادة من خارج ج وعن الثالث انه
صلى الله عليه وآله انكر عليه في ترك افراد اسم الله تعالى بالذكر فانه ادخل في التعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا ترتيب في قوله ومن يعص الله ورسوله
فان معصيتهما متلازمتان فهذا بان يدل على فساد قولهم اولى وعن الرابع ان عمر قصد التعظيم بتقديم ذكر المعظم لا على قصد
الترتيب بل لعب وان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وعن الخامس انه تعالى رضي بامر ابن عباس بتقديم
العمرة وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن وايضا يمنع استناد الانكار الى فهم الترتيب بل لفهم مطلق الجمع وانكروا عليه تحريم
بالتقديم مع انتفاء دلالة الاية عليه وعن السادس بالمنع من وقوع الثلثة في الموضعين سلمنا لكن يمنع عدم وقوع في قوله انت طالق وطالق
وطالق بل تقع الثلث وهو القول القديم للشافعي وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن ابي
ليلى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان قوله انت طالق ثلثا تفسير للطلاق بالثلث فكان متصلا به وقوله ثانيا وطالق ليس تفسيرا لقوله انت
طالق والكلام يتغير باخره وكان الاول واقعا بخلاف الثاني حيث كان قوله انت طالق كلاما تاما فبانت به بخلاف قوله ثلثا وانه في
حكم البيان وعن السابع بان التقديم لفظا لا يقتضي التقديم في نفس الامر كما في الاية ان زيد كان اجابه عمرو فان تقديم زيد في الذكر لا يقتضي
تقدمه في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقدم اللفظي شدة الاهتمام او قصد الاخبار عنه خاصة ثم تجدد عنده
الاخبار عن غيره ولو كان الابتدا لفظا يدل لما احتيج الى حمل الواو للترتيب وعن الثامن المعارضة بشدة الحاجة الى التعبير عن الاعم
دون الاخص فانه متى احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم ولا ينعكس فكانت الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد فكان اولى بالوضع
واعلم ان الجويني نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع وعلى محبة انه نقل انها للترتيب ثم نسبها الى التحكم وتوهم ان قصد الحنفية
انها تفيد المصاحبة ولا شك في انها تحكم اذ قصدوا ذلك والظاهر ان قصدهم ما اخترناه نحن من انها للجمع الصادق على الترتيب
والمعية لا انا فهمناه

في الفاء الفاء تقتضي التعقيب لكن وقد اجتمع النحويون على انها تفيد الترتيب بغير
مهلة وهو معنى التعقيب وقيدنا بالكون مثل ما دخلت بغداد فالبصرة واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب حجة وايضا لو لم

يكن

يكن للتعقيب لم تدخل على الجزاء اذا كان مضمرا بلفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه تبيانا ان الجزاء لا بد له ان يحصل عقيب
الشرط وبيان وجوب الدخول ان الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع وجب الفاء مثل من دخل داري فله درهم فهو مكرم
والمكرم من يفعل الحسنات الله يشكرها ونقل في تعقيب الجزاء الرحمن يشكره وفيه نظر لانه لو كان يفعل داري اكرمته لاقتضى
وجوب الاكرام عقيب الدخول بلا فصل فقضي في الباب انه يقتضي الترتيب اما التعقيب فلا كما في من دخل داري فهو مكرم
لان الفاء انما اقتضت بجوين الجزاء الجملة لا كي اقتضى التخالف بوجوه ا قال الله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم والاسحات لا يقع
عقيب الافتراء بل تراخى الى يوم القيامة فقد جاءت لا بمعنى التعقيب فقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
مع ان الرهن لا يحصل عقيب المراهنة ب الفاء قد تدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفاء للتعقيب لما صح ذكر ج التعقيب
يصح الاضراب عنه بجوز ذكره بخلاف الفاء فهي من مغايرة له والجواب عن الاول الحمل على المجاز وجب توجيها وبلدة بان حكم الافتراء حكم
المراهنة الرهن او نقول لما كان وعيد الله تعالى صدقا كان الواقع عقيب الافتراء به او نقول لما حكم الله تعالى في عدة مواضع
من الكتاب العزيز بترتيب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح البصر كان ذلك ابلغ معاني التعقيب وحيث خرجت آية الرهن مخرج
الارشاد اقتضى ذلك التعليم بتعقيب الرهن للدين وعن الثاني انه محمول على التاكيد وعن الثالث انه اتى في جميع الحروف مع
انها موضوعة لمعانيها والاصح في ذلك ان الفاء تدل على التعقيب والدليل مغاير للمدلول ولا يلزم من صحة الاضراب عن احد المتغايرين
صحة الاضراب عن الاخر وقد ترد الفاء بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل

في الى في الحروف حتى مبل

في الظرف اما تحقيقا او مثل زيد في الدار وهو حقيقي لانه لا بد من الظرف على الظروف ومجازي وهو الذي يتزيد وايضا فهو لما طبيعي
كالماء في انائها او عرضي كاللسان في قميصه واما تقدير كقوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل لما يشبه في التمكن فان المصلوب
على الجذع تمكن التمكن في مكانه وكذا قولنا زيد في الصلوة ونشأ في هذه المسئلة وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله صلى الله عليه وآله
في النفس المؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف بان اهل اللغة لم ينقلوه الثانية من تزد لابتداء الغاية في المكان مثل سرت من الكوفة وضعف
فرحج ومن دخل والتبعيض مثل خاتم من فضة والتبيين مثل فاجتنبوا الرجس من الاوثان وزائدة مثل ما جاءني من احد وقولك خاتم
من فضة مبينة الخاتم بانه من فضة وقولك ما جاءني احد مبينة الشي الذي نفيت عنه المجي وفيه نظر اذ لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع
اللفظ له ولا من وضعه لعدم وضعه للجزئيات وللازم نفي الاشتراك بين الكل وجزئه والمرجع في ذلك الى اهل اللغة الثالثة الى لانتهاء
الغاية بالنقل وقيل انها مجملة لان الفعل يدخل فيما بعدها تارة كقوله وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة وتارة يخرج الغاية
كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع وليس ها موضوعا لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى
على سبيل الاشتراك لامتناع وضع اللفظ للنقيضين وفيه نظر لما تقدم من جوازه وانما الحق في الجواب ان اللفظة الى لا تعارض فيها
بينها بدخول الغاية او خروجها وانما استفيد من خارج وهو ان الغاية ان كانت مميزة عن ذي الغاية بمنفصل حسي كالليل وجب خروجها
والا وجب دخولها كما في اليد والمرفق اذ ليس بعض المفاصل اولى بالاخراج فوجب دخول الجميع الرابعة الباء للالصاق ولا لاستعانة
وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت التبعيض كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا للحنفية وان دخلت على ما لا يتعدى
بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم تفده بل للالصاق واحتج فخر الدين الرازي بالفرق بين قولنا مسحت يدي بالمنديل والمنديل بيدي

وبين مسحت المنديل والحائط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول وفيه نظر لان النقل مع ذكر المنقول الاول
وهو توكيدي لا تعدي بنفسه الى المنديل ولو حذفت يدي وجعلت المنديل ممسوحا لا الة مسحنا الفرق احتج الحنفية بان
قولنا مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت يقتضي الالصاق لا غير ولان ابن جني قال لا نعرف اهل اللغة قول بعضهم
البا للتبعيض والجواب عن الاولى ان المرور والكتابة لا تتعديان بانفسهما فلهذا لم تفيدا سوى الالصاق واما الطواف
فان مفهومه الدوران حول جميع البيت ولا يتحقق بمن دار حول بعضه طائفا فلهذا لم يفيد التبعيض بخلاف المسح فانه من مسح بعض
راسه يصدق عليه انه ماسح وقول ابن جني شهادة نفي لا تقبل الخاصة انما للحصر خلافا للشذوذ لوجوه الاول قال ابو علي
ان النحاة اجمعوا وصوبهم وقوله تعالى الثاني قول الاعشى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق وانما انا الذايد الحامي الذمار
وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي والاتيم مقصود الشعر الا بالحصر الثالث لفظه ان موضوعه للاثبات وما للنفي حالة
الافراد فينبغي الوضع حالة التركيب والا كان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقا على
ما كان فاذا تعذر وهنا نقول لا يمكن توارد هما على معنى واحد والا لزم التناقض بل لا بد من تجنب فاما ان يكون الاثبات الى
وارد على غير المذكور والنفي على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من الحصر احتج المخالف بقوله تعالى انما المومنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع من ليس كذلك مومن ايضا والجواب انه محمول على المبالغة

في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاجمال وفيه فصول

في الكتاب وفيه مباحث

في تعريفه قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتي
المصحف من الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه لا يعني بالكتاب سوى القران المنزل علينا على لسان جبريل عليه السلام
وذلك مما لا يخرج حقيقة بتقدير عدم تواتره بل ولا بتقدير عدم نقله الينا بالكلية غاية ما في الباب انا جهلنا وجود القران بتقدير عدم
نقله متواترا وعدم علمنا بكونه قرانا بتقدير عدم تواتره وعلمنا بوجود ما هو داخل في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده وفيه
نظر لانه لا يريد اشتراط النقل المتواتر في حقيقة القران بل يريد ان الذي نقل نقلا متواترا انه قران على سبيل التعريف الرسمي
وقيل هو القران المنزل فقولنا القران احتراز عن ساير الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل فانها وان كانت كتبا تسمى الا انها
ليست الكتب المعهود لنا عند الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا على الاحكام الدينية وخرج به ايضا ما انزل من الوحي على النبي صلى
الله عليه واله مما ليس بمتلو فانه ليس بكتاب وقيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه

في اشتراط التواتر في احاده اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا من القران فهو حجة واختلفوا فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل يكون
حجة ام لا فقال الشافعي لا وقال ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين حيث نقل ابن مسعود في
مصحفه قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات والحق الاول لنا ان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ولانه نقله قرانا ونقله قرانا
خطا فلا يكون حجة اما المقدمة الاولى فمتفق عليه واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه واله كان مكلفا باشاعة ما نزل عليه من القران
الى عدد التواتر ليحصل القطع بنبوته فان المعجزة له ومع ذلك لا يمكن التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه والراوي الواحد ان ذكره على انه
قران فهو خطا وان لم يذكره على انه قران كان مترددا بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه واله ومذهبا له فلا يكون حجة فان
قيل لا نم وجوب الاشاعة الى حد التواتر ومعلوم خلافه فان حفاظ القران في زمانه كانوا نفرا يسيرا لم يبلغوا حد التواتر وجمع

انما كان تبلغ احاد الايات في احاد الناس ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان الناقلون قد بلغوا عدد التواتر لم يكن
كذلك واختلفوا في البسملة انها من القران ام لا وانكر ابن مسعود كون الفاتحة من القران وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن تمنع
السكوت عن نقله على الكل لانهم معصومون عن الخطاء اما بالنسبة الى البعض فلا واذا كان مثل ابن مسعود قد روى
ما نقله لم يحصل اتفاق الكل على الخطا بالسكوت فيتعين حمل روايته على انه من القران فان الظاهر من حاله الصدق ولم
يوجد ما يعارضه غايته انه غير حجة على الحمل به لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرانا امكن ان يكون من القران وامكن خبرا

ان يكون ام

عن النبي صلى الله عليه واله وامكن ان يكون مذهبا وهو حجة بتقديرين وليس بحجة بتقدير واحد ووقوع احتمال من احتمالين
اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس بخبر لكن احتمال كونه خبرا مرجح فان روايته له ترجح الاحتجاج به ولو كان
مذهبا لاظهره انا له المتلبس خصوصا مع الخلاف في ان مذهب الصحابي حجة اولا والجواب الاجماع دل على وجوب النقل على
عدد التواتر فان المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام فلو لم يبلغ الى حد التواتر انقطعت معجزته فلا يبقى هناك حجة على نبوته
صلى الله عليه واله ونحن نمنع عدم تواتر الحفاظ في زمانه صلى الله عليه واله وسلم لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القران عدد
التواتر في زمانه صلى الله عليه واله عدم بلوغ الحفاظ لاحاده في زمان يكون احاده متواترة وان لم يبلغ الحفاظ لجملته عدد
التواتر بان يتواتر جماعة على نقل بعضه ويتواتر جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا وتوقف الجمع على نقل الاحاد ليس يوارد
لانه لم يكن في كونها قرانا بل في تقديمها وتاخيرها وطولها وقصرها واما اختلاف المصاحف فكلما هو من الاحاد فليس بقران وكلما هو متواتر
فهو قران ووقوع الشبهة في التسمية لا في كونها قرانا بل في وضعها في اول كل سورة وانكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين
لم يكن في انزالها بل في اجرائها مجرى القران في حكم تلاوتها اذ رواه ابن مسعود لم يتفقوا على الخطا فلنا نم لكن لا تقوم الحجة به
في كونه قرانا كيف وانه سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقله عنه فلو كان ما انفرد به ابن مسعود قرانا
لزم ارتكاب باقي الصحابة الخطا حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه الى عدد التواتر ولو قلنا انه ليس بخبر انه لم يبلغ التواتر لكثير
من الصحابة يوقع الخطا ولو سلمنا ان ارتكاب ابن مسعود الخطا كان اولى من ارتكاب باقي الصحابة الجماعة فيبطل قولهم نظهر صدقه
فيما نقله من غير معارض وتعين تردده بين الخبر والمذهب قوله الخبر ارجح قلنا الاجماع على ان كل خبر لم يصرح فيه بكونه خبرا
عن النبي صلى الله عليه واله ليس بحجة وما نحن فيه كذلك بل الاولى الحمل على المذهب لانه قد اختلف في كونه حجة ام لا اما الخبر الذي
لم يصرح فيه بالخبرية فانه ليس بحجة بالاتفاق وايضا فانه يوافق النفي الاصلي وبراءة الذمة فيكون اولى

في البسملة

عدد التسمية

اتفق المسلمون على ان البسملة بعض اية في سورة النمل واختلفوا في كونها اية في كل سورة في القران فنقل عن الشافعي قولان
واختلف الاصحاب في محلهما فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي قرانية مع البسملة في اول كل سورة او هي بعض اية
وانها مع اول اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من القران
في غير سورة النمل وحكم بخطا من قال انها من القران في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك وذهبت
الامامية اجمع الى انها اية من كل سورة لنا انها مكتوبة منزلة على النبي صلى الله عليه واله مع اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس كان رسول
صلى الله عليه واله لا يعرف ختم سورة وابتدا اخرى حتى نزل جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فيكون من القران حيث انزلت وايضا

انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل سورة بامر النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر احد من الصحابة على كاتبها بخط القرآن مع
شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانتهم القرآن عن الزيادة حتى انكروا على من اثبت اوائل السور والتعشير والنقط
وان لم يكن بخط القرآن وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القرآن وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان آية من القرآن
الى ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول كل سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة واربع عشرة آية
ولم ينكر عليه قوله على انها من القرآن احتجوا بانها لو كانت قرآنا لكان اما ان يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان
الاول فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية فلا تصلح للاثبات وايضا وكان يجب على النبي صلى الله عليه وآله اظهار
كونها من القرآن حيث كتبت معه شايعا قاطعا للشك كما فعل في سائر الآيات ولما كانت اثبات التتابع في صوم كفارة
اليمين بقراءة ابن مسعود في مصحفه والجواب لا خلاف في كونها من القرآن وانما اختلف في وضعها آية في اوائل السور ولا نشترط
فيه القطع ولهذا لم يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في عدد الآيات ومقاديرها ولو لم تكن من القرآن لوجب على النبي صلى الله عليه
وآله اظهار ذلك واشاعته شايعا قاطعا للشك كما فعل في التعوذ بل وجوب الاظهار ههنا اولى حيث كتبت بخط القرآن
في اول كل سورة فان في ذلك ايهام انها من القرآن مع علم النبي صلى الله عليه وآله بذلك وقدرته بخلاف التعوذ لا يقال كما ان ما هو من
القرآن فانه منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القرآن فانه غير منحصر لا يمكن بيانه فلهذا بيان ما هو من القرآن ولم يجب بيان
ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القرآن بل انما نوجب بيان ما يتخيل انه من القرآن وليس منه كالتسمية
وهذا امر واحد منحصر والجواب والحق ان نقول انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القرآن من غير نكير والكلام
لا يخرج عن كونه قرآنا ولا شك فيه ولا الزم الشك في مثل ويل وفبأي واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها قرآنا كغيرها من الآيات
واما ما اعتذر به اولا فليس بجيد اذ لو لم يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز
اثبات ما ليس بقرآن لا يقال انه يجوز ذلك لكن اتفق تواليه ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك لا اصل لم يقطع بانتفاء السقوط لكن
نقطع بانه لا يجوز لانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل قطعا فاذا الحق ما قلناه من تواترها آية في اول كل سورة

في تواتر القراءات السبع انها لو لم يكن متواترا لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كملك ومالك واشباههما
فان الثاني باطل والمقدم مثله بيانه الشرطية انهما وردا عن القراء السبع وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين
وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا لخرج عن كونه قرآنا هذا خلف

في احكام خطابه تعالى وفيه مباحث

في انه يستحيل ان يخاطب الله تعالى ورسوله بشيء لا يعني به شيئا اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام
الرسول صلى الله عليه وآله على ما لا معنى له الا الحشوية فانهم جوزوه والدليل انا ان الكلام بما لا يفيد مهمل عبث نقص والله تعالى
يستحيل عليه النقص ولانه تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والارادة احتج المخالف
بوجوه الاول ورد في القرآن مثل كهيعص وحم عسق والم وغيره ذكره وهي غير مفهومة المعنى وكذا قوله كانه رؤس الشياطين وكذا
عشرة كاملة ونفخة واحدة لا تتخذوا الهين اثنين لا يفيد شيئا الثاني يجب ان الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وذلك يستلزم
ما لا يعلم اما المقدمة الاولى فلانه لولاه لاشترك المعطوف والمعطوف عليه في قوله يقولون آمنا به كل من عند ربنا فيصير التقدير

والنقص بدل

تواتره بدل

في احكام خطابه تعالى

ان الله

ان الله تعالى يقول والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وذلك قبيح في حقه تعالى فلا يكون الواو ههنا للعطف بل للابتداء
فيختص علم التاويل به تعالى والمتشابهات لا نعلمها وقد خوطبنا بها الثالث خاطب العرب بلسان العرب وهم لا يفهمونه
مطلقا والجواب عن الاول ان الحروف اما اسماء السور او موضوعة لمعان ذكرها المفسرون والتمثيل برؤس الشياطين
المقصود به التمثيل المستنكر وقد كانت العرب تستنكر ذلك فضرب لهم المثل وقوله عشرة كاملة ونفخة واحدة وغيرهما
يراد به التاكيد وهو امر معلوم مفيد لتقوية المعنى وعن الثاني بالمنع لا استبعاد في ارادة العطف وتخصيص الحال ببعض ما
تقدم فانه لا يمتنع في تخصيص العام بدليل عقلي وعن الثالث ان العرب تمكنوا من فهم الخطاب بالتعبير بخلاف ما لا يفهم
البتة واعلم ان هذه المسئلة انما تتمشى على قواعد المعتزلة القائلة بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية
وان لم يصرحوا به

في انه تعالى يستحيل ان يخاطب بما يدل ظاهره على غير المقصود من غير قرينة اتفق الناس
على ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه
قصد افهامنا والا لكان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اغراء بالجهل اذ ليس ذلك مقصوده او فهم غير ظاهره وذلك
يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة والا لكان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن
البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهمل وقد بينا ان التكلم بالمهمل يمتنع على الله تعالى لا يقال انه عبث بالمهمل ما لا فائدة
فيه البتة فلا نسلم ان الامر كذلك فانه لو تكلم بما لا يقتضي ظاهره الوعد ولا يكون قاصدا له يحصل منه فائدة التخويف للمكلف
فيستمر دائما في طاعة الله تعالى ويمتنع من الاقدام على ما نهي عنه وانه عبث انه لم يحصل فائدة الافهام سلمنا ذلك لكن لم قلت انه غير
جائز على الله تعالى فان ذلك هو اول المسئلة لانا نقول قد بينا امتناع حصول فائدة الافهام والانتهاء والامتناع عن الاقدام
فرع حصول الافهام وايضا لو فتحنا هذا الباب لم يبق اعتماد على شيء من خبره تعالى ولا من خبر رسوله صلى الله عليه وآله اذ لا [illegible]
ويحتمل ان يكون المقصود منه غير المفهوم وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسئلة ايضا لا تتمشى على قواعد الاشاعرة حيث نفوا
الحسن والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالآيات المتشابهة كالدالة على اليد والجنب والوجه والروح والمكر
والاستواء على العرش وغيرها ذلك فانها لا يراد منها ما يفهم عنها من ظواهرها بل بما ليس بمعلوم عندنا والجواب ان الآيات التي يتوهم
لها تاويلات ظاهرة عند اهل التفسير فلا يكون خطابا لغير المفهوم

في ان الاستدلال بالادلة اللفظية قد يكون قطعيا نازع في ذلك
جماعة وزعموا ان الادلة اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان
يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه موقوف على مقدمات عشر ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف
وهي امور ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على انتفاء عصمتهم وعدم تواترهم فيجوز عليهم الخطاء والغلط
والسهو والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار العرب ما يمكن التمسك به الا
بتوقفه على مقدمتين ظنيتين احدهما ان رواتها احاد والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر الثاني انه
سلمنا انه صح النقل عمن ذكر انه شاعر لكن جاز انه يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا فان جماعة من الادباء
حكموا بلحن اكابر شعراء الجاهلية واذا كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا تقدح لانا

الرابع في استحالة خطابه تعالى بما له ظاهر وهو يريد خلافه

شعار

نعم لو علم انها لا تقدح في الظن لكن تقدح في اليقين قطعا لتطرق الاحتمال في كل واحد من الالفاظ والاعرابات اذ ذلك المعنى الذي
غير نافع في اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم منه ويعود ذلك المعنى
ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانه بتقدير ان يريد
تعالى باللفظ مجازه لا يريد حقيقته فحمله على الحقيقة لا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك في ان عدم المجاز ظني وهو ان الاصل
عدمه الرابعة اذ بتقديره ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى آخر لم يبق لنا وثوق بارادة المنقول عنه دون
المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع الا بتقدير عدم النقل لكن عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره
لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا
قطعي السادسة عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم التخصيص ظني لا قطعي السابعة
عدم النسخ فان التعبد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي
الثامنة عدم التقديم والتأخير وبتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء
التقديم والتأخير وذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود
ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة لا يجب المصير اليه فتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نفيه دليل عقلي تعين المصير اليه وتأويل
النقلي لما عرفت من ان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما
ويستحيل العمل بالنقلي اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح النقلي لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق
الا العمل بالعقلي وتأويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل النقلي هذه الامور العشرة وهو ظني
فيكون اولى بالظنية لا يقال اذا استعملناه دليلا نقليا فلو كان فيه شيء من هذه المفاسد لوجب على الله تعالى اظهاره والا لزم
لا نم وجوب ذلك وظاهر انه ليس كذلك فان كثيرا من العلماء يسمع آية او حديثا ولا يعلم ما اشتمل عليه من اللغة والنحو والتصريف
وغير ذلك والجواب ان محكمات القرآن مثل قل هو الله وغيره يعلم ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية فيها علما قطعيا
فيكون مثل ذلك مفيدا لليقين

في كيفية الاستدلال بالخطاب

اعلم ان اللفظ قد يقصر دلالته على معناه فيفتقر
الى ضم شيء اليه ليتم دلالته على معناه وقد يستغني عن تلك الضميمة اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام
ثلاثة الاول ما يدل على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة
الى اللغوية والشرعية والعرفية انقسم اللفظ الى ما لا يوجد فيه سوى حقيقة واحدة وهي اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول يجب الحمل
عليه اذا لم يوجد تعيين من قبل الشرع ولا من قبل العرف واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى في العرف قد استعمل في
غيره فاما ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية اولا فان خرج حتى صار مجازا في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى
الفهم والظاهر من اللفظ وان لم يخرج كان مشتركا بينهما ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي فاذا ورد من الشرع خطاب
قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف لآخر وفي الشرع لثالث وجب حمله على الحقيقة الشرعية فان لم يكن له حقيقة شرعية وجب حمله على

الحقيقة

الحقيقة العرفية فان انتفت فعلى الحقيقة اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها فعلى المجاز اللغوي فاذا خاطب الله تعالى بخطاب
يتعين بخطاب وكان عند احدهما حقيقة في معنى وعند الآخر حقيقة في آخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما هو عنده الا ان يوجد قرينة
تعين المراد والا كان مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة وقد تقدم بطلان هذا — ما يدل على معناه
وهي الدلالة الالتزامية وقد سبقت الثالث ما يتوقف في الدلالة على الضميمة بان يكون بحيث لو ضم اليه آخر صار المجموع دليلا
على الحكم واقسامه اربعة الاول ان ينضم الى النص نص آخر فيصير المجموع دليلا على الحكم اما بان يدل احدهما على مقدمة والآخر على
الثانية مثل تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله او بان
يدل احدهما على ثبوت حكم لشيئين والآخر على ان بعضه لاحدهما فيثبت الباقي للباقي مثل وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله
يرضعن اولادهن حولين كاملين فيبقى للباقي مدة الحمل الثاني ان ينضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخالة ترث لم
الاجماع على مساواة الخالة فيجب القطع بانها ترث الثالث ان ينضم اليه قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس
على الشعير عند القائل بالقياس مطلقا وعند ما سوى نفي العلة لعدم النص اذ اتفق الرابع ان ينضم اليه شهادة الحال لا المتكلم
كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فيحمل على الشرعي اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية
هذا مع تردد الخطاب بينهما ولو حكم في احدهما لم يصح الترجيح الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد بينا انه
يجب الحمل على الظاهر مع التجرد عن القرائن فان دل دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز القول
باهماله بل لا بد وان يراد به معنى ما لما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم له ومن تنزيل الخطاب اما ان يكون عاما
او خاصا فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجد ما يصرفه عنه فلا يخلو اما ان يدل ذلك الموجب على ان المراد ليس هو الظاهر
او على ان غير الظاهر مراد او على ان الظاهر من الخطاب وغير الظاهر مرادان فان كان الاول لم يخرج الظاهر عن الارادة فيجب
حمله على المجاز فان اتحد وجب الحمل عليه من غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء وان تعدد فان دل دليل على ارادة معنى منهما وجب
المصير اليه وان لم يدل على ان غيره مراد وان لم يسبق الا وجه واحد حمل عليه والا فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي
عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجميع على
البدل فانه يمكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اختيار اي بقرة شئنا
وما فيه الجمع بارادة المعنيين المختلفين فاراد باللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير
وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى كان هو المراد وحمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها بالتخيير
على البدل او على الجميع ولعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عندي وتجويز
استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع قال لا بد من البيان وان كان الثاني فهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فان عين الدليل
حمل عليه والا كالاول وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة الظاهر وغيره فلا بد من امكان الجمع بينهما ومن ان يتعين ذلك
الغير وجب الحمل على المجموع ويكون اللفظ موضوعا لهما لغة او شرعا وقد تكلم بالكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين ذلك
الغير فكالاول وان كان عاما حمل على العموم مع التجرد وان لم يتجرد فان دلت القرينة على ان المراد ذلك يخرج عن ظاهره

ونعني بذلك العين حمل اللفظ عليه على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معيناً فالكلام فيه كما في الخاص اذا دل الدليل على ان المراد
غير ظاهره وان دلت على ان المراد غير ظاهره فلا بد من دليل على التعيين وان دلت على ان بعضه لا اذا لم يكن ظاهره مراداً
جاز ان يكون المراد بعض ما تناوله او شيئا لم يتناوله ولا يصح الجميع فلا بد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه مراد وتحقق
خروج البعض الآخر عن الارادة لعدم التنافي وان دلت على ان المراد هو البعض الآخر خرج الاول عن الارادة للدلالة على الآخر
وهو كل المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد خرج عن الارادة وبقي ما عداه مراداً   في ثبوت حكم الخطاب اذا اثار
مجازا لا يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق
مثاله قوله تعالى او لامستم النساء فان الدليل قام على وجوب التيمم على المجامع الذي تناوله اسم الملامسة بالمجاز فوجب الحكم
ولا يدل على انه هو المراد بالآية لنا ان المقتضي لاجراء الآية على ظاهره موجود والمانع لا يصلح للمانعية فيجب الاجراء اما المقتضي
فظاهر واما المانع وهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازا فانه لا يصلح للمانعية لاحتمال ثبوته بدليل آخر احتجوا بان ثبوت
الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا اللفظ الا النقل واذا حمل على المجاز انتفى الحمل على الحقيقة لامتناع استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه معاً والجواب المنع من نفي الدليل وهو عدم النقل للاستغناء بالاجماع عن نقله   الاول لما كان
اللفظ لا يفيد بمجرده اذ قد يوجد في المهمل كوجوده في المستعمل فلا بد من امر باعتباره يفيد وهو الارادة فلا يكفي الوضع في
الخطاب والا لساوى كلام الساهي والنائم كلام القاصد ثم للارادة التي تكون خطابا يحتاج اليها في سائر وجوه الخطاب والتي
يتناولها بعينه الخطاب تناول الامر والنهي والخبر ولما كانت الارادة لا تعرف من كلامه الا بالاستدلال اشترط في الاستدلال
بكلامه على ما اراده امور منها ان يكون قد اراد بخطابه امراً ما ومنها ان لا يقع كلامه على وجه قبيح من كذب وغيره ومنها
ان لا يخفي علينا مراده بل يريد ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه اذ مع تجويز عدم احدها يتعذر الاستدلال بكلامه
على مراده ولهذا لم يصح من الحشوية الاستدلال بشيء من القرآن حيث قالوا لا نعلم معناه الا بتفسير من النبي صلى الله عليه وآله
ومن العجب انهم يرجعون بالتفسير الى اخبار آحاد والى تفسير الصحابي وامثاله ويتركون ظاهر كتاب العزيز ولم يصح من المجبرة
الاستدلال بشيء من القرآن لانهم لا يامنون ان يكون خبره كذبا وامره امراً بباطل ونهيه نهيا عن الحق ولم يصح من المرجئة
الاستدلال بخطابه حيث قالوا ان الله تعالى اراد بقوله مجازاة جهنم اي جازيته وان لم يدل لنا على ذلك اذ لا يمتنع في قوله فيما قبل الصفر
ان يكون قد شرطه بارادتنا ولم يبينه الثاني يشترط في الاستدلال بخطاب الرسول صلى الله عليه وآله ان لا يجوز ان
يكتم بعض ما امر بتبليغه وان لا يكذب فيما يؤديه عن الله سبحانه وان لا يؤدي على وجه يقتضي التغيير عن خطابه اذ مع التغيير لا يحصل
الغرض فان العبد حينئذ يتعذر عليه النظر فيما اداه الثالث لما كان الاجماع حجة على ما يأتي وهو قول المعصوم وجب ان يشترط في خطابهم
ما شرطناه في خطاب الرسول الا التغيير لتعذره منهم على كثرتهم اذ التغيير يقع بكلام واقع على وجه ويتعذر اتفاقهم على
ذكر القول على ذكر الوجه الرابع الخطاب له تعلق بالمتكلم وله تعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب هو الارادة
فلا بد ان يكون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه ويدل كونها عبارة للمخاطب دون آخر كل واحدة منهما من لغة الاخرى
وقد يختلفان في العموم والخصوص مثل يا زيد صل الصلوات او يا ايها الناس صلوا هذه الصلوة وقد يتفقان عموما او خصوصا

ح مبحث الاوامر والنواهي

في الامر والنهي وفيه فصول الاول في المقدمات وفيه مباحث   اعلم انه لما كان الامر نوعا من الكلام وجب تقديم
تحقيق ماهيته فان تحقيق البحث عنه مصادره في هذا الفن والماسر هو عليه وعلى تحقيقه المتكلم فيبين له اختلف الناس في ماهية
الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس جنسا متميزا في ذاته ولا حقيقة
مغايرة لهذه العبارات والاصوات الدالة على المعاني وذهب الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس وجنس حقيقي ومغاير
الحروف والاصوات ويدل عليه هذه العبارات والرقوم والكتبة وما عداها من العلامات ونقل قول ابي الحسن الاشعري
في هذه الاصوات التحريم فالظاهر من قوله ان الكلام يطلق عليها بنوع من المجاز كما يسمى علوما باعتبار دلالتها عليها وذكر
في جواب المسائل البصرية انها كلام حقيقة وكما كلام النفس فعنده من كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما
وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير للقصد ومغاير ايضا لما دلت الحروف والاصوات عليه والعلم به ويذهب
ايضا الى انه في حق الله تعالى قديم وانه واحد وليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وهذه الدعاوى كلها ممنوع اثباتها
عن برهان عن تصوره والبحث في ذلك قد ذكرناه في كتبنا   في حقيقة الامر اتفق الناس على انه حقيقة في القول المخصوص
واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فقال البغداديون انه مشترك بين القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الفعال وقال
آخرون انه حقيقة في القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظي واختاره السيد المرتضى وجميع الفقهاء وقال ابو الحسين
البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق وزعم انه ليس حقيقة في
الفعل من حيث انه فعل بل من حيث انه شان والحق انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز فيما عداه لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول
المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة لزم المجاز وهو
على خلاف ايضا لانا نقول قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك لو تعارضا واحتج السيد المرتضى باستعماله تارة في القول المخصوص
وهو وفاق واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا
امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرا اهالني ويقال الزباء لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما
يسود من يسود وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا اي جاء وقت ما يدل الاهوال والعجائب التي فعلها الله تعالى وخرق بها العادة وقوله
اتعجبين من امر الله واراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجري في البحر بامره مسخرات بامره
والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فانه قد صح الامر التوالي على امر والعقلي على امور والاستعمال دليل الحقيقة
بدل والاشتقاق
وايضا لو كان مجازا لم يكن بالزيادة ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل شبه حتى يكون بالنقل والجواب لا نم ان الاطلاق
دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز ثم الاصل في الاطلاق الحقيقة وتعارضه اصالة عدم الاشتراك وقد بينا رجحان المجاز على
الاشتراك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الامثلة الشأن والطريق وقوله تعالى حتى اذا جاء يحتمل ارادة القول او الشأن
والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شأنا للخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل القول لدليل
هو الظاهر لسبق فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن جاز ان يكون المراد شأنه وطريقه وقوله وما
امرنا الا واحدة لا يجوز اجراؤه على ظاهره وهو الفعل والا لزم ان يكون فعل الله واحدا وهو باطل وان عدت كله كلمح البصر

في الشرعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر حملنا على انه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره
لا يحتمل الامر بمعنى الفعل اذ الجري والتسخير انما حصلا بقدرته لا بامره فيحمل على الشان والطريق والامر وجاز ان يكون
جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع لا يدل على الحقيقة كما يجمع الحمار بمعنى البليد ويجمع بمعنى الحقيقي بلفظ
واحد على ان الصاحب كان يقول لا يوجد في لسان العرب اوامر في جمع الامر الواقع على الفعل والقول امور واوامر جمع
آمرة وكان يقول ان هذا الشيء يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر على الفعل الا حقيقة
والمجاز من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل عن اصحابه جوابين الاول انه يقع على الفعل مجازا من حيث
الزيادة المعنى لان جملة الافعال الانسان انما دخل فيها القول فسميت الجملة باسم جزئها الثاني تشبيها الامر ولعرفه اي كل
واحد منهما يدل على سواد لعراض الانسان ولا يلزم تسمية النهي والخبر امرا لعدم اطراد المجاز اعترضهما بانه يقال
امر فلان في مجازه او في صحته مستقيم ولا يدخل في ذلك امره الذي هو القول والقطعا انما وقع عليه اسم الامر حيث كان
نعتا مخصوصا على الفعل وكان يجب ان تقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة وان لم يشبهها في فائدة الاسم من كل
وجه وكان يجب ان يكون المتلفظ باسم الامر اذا عني به الفعل ان يعني بما ذكره من الشبه ومعلوم عدم خطور ذلك
بباله ولهذا انما يجوز التسمية بالاسد للمشبه في الشجاعة التي هي معظم فائدة قولنا اسد وهو يسمي الشجاع اسدا يعني
به شجاعته ثم احتج ابو الحسين على مذهبه باشتباه الامر على السامع بين تلك المعاني فان من قال هذا امر لم يعلم السامع
اي تلك اراد فان قال هذا امر بالفعل علم القول ولو قال امره مستقيم عقل الشان ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه تحرك لشيء
ولو قال جاء زيد لامر عقل الغرض وتوقف الذهن عند السماع يدل على تردده بين الجميع وانه حقيقة في كل واحد والجواب
المنع من تردد الذهن بينها وانما يحصل التردد مع وجود قرينة مانعة من حمله على القول اما مع تجرده فانما يفهم منه القول خاصة
واحتج من منع كونه حقيقة في الفعل بامور الاول عدم الاطراد فلا يسمى الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة اذ هو لازمها الثاني
عدم الاشتقاق فلا يسمى الآكل والشارب آمرا الثالث لو كان امرا لكان الامر مستغنيا بفعله فلا يسمى آمرا بان الاول ان الامر حقل(?)
في الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمنع منه الخرس والسكوت ويعدونه مطلقا من اقسام الكلام كالعدد والخبر منه وكل ذلك
انما يصح في القول الرابع يصح النفي فيقال ما امر بل فعل وهو دليل المجاز الخامس الامر الحقيقي له متعلق وهو المامور وهو
غير متحقق في الفعل فانه وان سمي امرا فلا يقال له مامور وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول
فالمنع من وجوب اطراد الحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للاكل والشرب انه امر سلمنا لكن عدم اطراده في كل فعل وان كان يمنع
من كونه حقيقة في بعض الافعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو غير مطرد
في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول فكذا في الفعل لا يقال انما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة
فيه لا في غيره والامر انما كان حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو مطرد في كل القول فيتناوله لازم في الافعال فان
للخصم ان يقول انه حقيقة في القول المخصوص بعض الافعال لا في كل فعل وفيه نظر فان الخصم لم يجعله حقيقة في فعل معين
بل في مطلق الفعل فورد عليه الاشتراك بخلاف القول فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول بل في قول معين واما

واما الثاني فما تقدم من ان الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق فانه لو كان الاصل في الحقائق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق
اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المايع فيها على خلاف الاصل انما يلزم لو لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل كان الاصل على خلافه
لكن المجد ورد منه اكثر لكثرة صور عدم الاشتقاق لانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف
الاصل لجواز ان يكون كل من الاشتقاق وعدمه على خلاف الاصل بل يتبعان النقل فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة
جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة بعض المسميات دون البعض اذ ليس احد الامرين اولى من الاخر فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات
الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى وفيه نظر فان القائلين بوجوب الاشتقاق يسلمون بكون عدم الاشتقاق في الجرة
وغيرها للمانع وانه على خلاف الاصل اذ الاصل الاشتقاق ولما وجدنا الاشتقاق موجودا في جميع صور الحقيقة الا ما اشتمل
على المانع حكمنا بتبعيته لها دون لبعض المسميات اذ قد توجد في غيره واما الثالث فان العرب حكموا بان تلك الصفات لا دخل
للامر التي هي للمطلق الامر واما الرابع فالمنع من صحة النفي مطلقا واما الخامس فعلى التقدم … في حده ذهب كثير
المعتزلة ومنهم البلخي الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وزاد ذلك لمن يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه حقيقة
الامر من غير العرب واعترض بوجوه الاول … قد توجد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد ونحوه الثاني يلزم ان يكون نحو صيغة افعل
الواردة على لسان الرسول صلى الله عليه وآله فيكون هو الامر ولا يكون هو الثالث قد ترد هذه الصيغة من الاعلى الى الادنى
على سبيل التضرع ولا يكون امرا وقد ترد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا يوصف المخبر بالجهل
الرابع لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظ افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من
دونه لا يقال فيه انه امر الخامس لو صدرت هذه الصيغة من النائم والساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل
الحكاية لا يقال فيه انه امر قيل عليه الاول انه قول لغير افعل وفيه نظر فان الغالط والساهي يقال انه قال للغير افعل لو صحح هذه الصيغة
بازاء الخبر وصيغة الخبر بازاء الامر لم تكن هذه الصيغ من … الطلب مانعة تحديد الامر من حيث هي وذلك لا يختلف باختلاف
اللغات لا يقال قولنا او ما يقوم مقامه يزيل هذا الاشكال لانا نقول انه عيب … وما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب كالجمع
الامر اللفظ الدال على طلب الفعل كاف وتبع المعترض نحو … صيغة … بها وان عنيت شيئا اخر فبينه الثالث ذكرت اد في الحد وهم.
وهو محترز عنه وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني والغزالي وغيرهما انه القول المقتضي طاعة
المامور به وهو خطأ من وجوه الاول لفظتا المامور به مشتقان من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرف بهما لزم الدور
الثاني الطاعة عند الاشاعرة موافقة الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرف الامر بها دار الثالث القول المقتضي بنفسه الطاعة
بل بالترتيب وبالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين وكل منهما خديعة اخر اما المعتزلة فقال بعضهم الامر
صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وهو دور ومنهم من قال الامر عبارة عن صيغة افعل
بارادات ثلث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذا وجد منه
الصيغة وبالثانية عن التهديد ونحوه وبالثالثة عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر فقد لا يريد
بها الامتثال وفيه تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة ان كان هو الصيغة كان منها فيا الا يرجع حاصله

ان الصيغة والذي على الصيغة والدال عن المدلول وان كان هو غير الصيغة امتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال بعضهم صيغة افعل
شرط لدلالة على الامر فان الشرط مغاير للمشروط وان كان غير الصيغة فلا بد من تعريفه وقال آخرون منهم الامر ارادة الفعل وليس
بجيد اذ قد توجد الارادة من دون الامر واعترض ايضا بانه يلزم وقوع المامورات كلها لان الارادة مخصصة بحال حدوثه فاذا لم
يوجد لم تخصص وفيه نظر فان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادر عن المريد لا عن المامور وقال ابو الحسين القول
يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل فيه قولنا افعل وليفعل ولا يلزم ان يكون الخبر عن الوجوب امرا لانه لا
يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة تصريحه بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل هو مقتض بنفسه اثبات ارادة
الفعل وبتوسطها تقتضي البعث على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء لا يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وانما يقتضي ذلك
بتوسط اقتضائه قبح تلك الاضداد واستحالة الانفكاك منها الا الى ذلك واما الاشاعرة فقال بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثبوت
عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو باطل لامتناع دخول الصدق والكذب في الامر ودخولهما على الخبر [illegible]
يجب الثواب والعقاب وهو باطل اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فان احترز
بقولهم انه للاخبار عن استحقاق الثواب والعقاب بقي عليه الاشكال الاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على
وجه يعد فاعله مطيعا وهو دوري لتوقف معرفة الطاعة على الامر وبه ورد وقال بعضهم ايضا فعل غير كف على جهة الاستعلاء
وانما قيد بغير كف ليخرج النهي على ما ياتي تحقيقه والاقرب ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب احتراز عن
التمني والنهي وغيرهما من اقسام الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء احتراز عن الطلب على وجه الخضوع والالتماس وهو اولى من قول بعضهم
على جهة العلو لما ياتي من عدم اعتبار المرتبة وبعض لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه في البحث عن الصيغة وفيه
مباحث في موارد استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر وجها منها الايجاب اقيموا الصلوة الثاني الندب
وكاتبوهم ومنه التاديب كقوله صلى الله عليه وآله لابن عباس كل مما يليك لندبية الادب وان كان بعضهم غاير بينهما
الثالث الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وهو لمنافع الدنيا والندب لمنافع الاخرة اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في البيع
ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة واذا حللتم فاصطادوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ونحوه من الانذار قل تمتعوا وان
كان قد جعلوه قسما آخر السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها بسلام آمنين الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز
فاتوا بسورة العاشر الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر الثالث عشر التمني الا ايها الليل
الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ
التسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار وشبهها انما تفهم بقرائن بل النزاع وقع على امور خمسة الوجوب والندب او الاباحة
او التهديد او التحريم فبعضهم جعلها مشتركة بينها وبعضهم جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها
حقيقة في اقل المراتب وهو الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب بزيادة قرينة وقال آخرون انها للوجوب ولا تحمل على ما عداه الا بقرينة
ونحن نبين الوجه في ذلك بعون الله تعالى في ان للامر صيغة تخصه وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد
اعلم ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين الواجب والندب الذين بهما ترجيح وطلب وبين الاباحة وبين التهديد

المطلوب

المطلوب منه عدم الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق بين قوله لا تفعل وبين قوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل ونعلم
قطعا ونعلم انه الاول امر وطلب ترجيح الوجود بخلاف الباقين وتحمل صيغة افعل عليه عند تجردها عن القرائن التي ليست
تنقل الصيغة الى غيره من ترغيب او ترهيب لاي فعل معين من صلوة وصيام بل في فعل مطلق بحيث لا يتوهم فيه قرينة مخصصة
لسبق ذهننا اليها ونعلم قطعا ان قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل اسماء متباينة لا
مترادفة كما يدرك تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد في ان الاول خبر والثاني استفهام وكذا بين قام زيد
ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال والمستقبل او قد تغير باخذهما عن الاخر كما ميزوا بين الحال والماضي كذا ميزوا
بين الامر والنهي فلغة الاول افعل وفي الثاني لا تفعل واما الاباحة فعن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا
تفعل فان قيل يمنع الفرق لان اعانتم على تقدير كونه حقيقة في البعض دون الباقي اما على تقدير اشتراكه بين الجميع فلا نم
الفرق بين افعل وبين لا تفعل سلمنا لكن الفرق ان افعل مشتركة بين الفعل والتهديد اما لا تفعل فانه لم يوضع
للامر سلمنا الرجحان لكن لا يجوز ان يكون ذلك للعرف الطاري لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا لكن هنا
ما يقتضي نقيض قولكم فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحة والتهديد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان
اقل المراتب الاباحة فيحمل عليه لانه المتيقن والجواب عن منع الفرق مكابرة صريحة فانا نعلم قطعا انه عند انتفاء القرائن
نفهم الطلب من لفظة افعل فانه راجح على التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كونه المشترك
وضع افعل للجميع ولا تفعل للتهديد وعن الثالث ان الاصل عدم التغيير وعن الرابع ما تقدم في اولوية المجاز على الاشتراك
ووجه التجوز اشتراك الجميع في الضدية ولاطلاق اسم الضد على الاخر وجه من وجوه المجاز وعن الخامس ان صيغة افعل
محتملة للتهديد والمنع والطريق الذي يعرف انه لم يوضع للتهديد به يعرف انه لم يوضع للتخيير وايضا بل يحمل على الايجاب
الذي هو اعلى المراتب للاحتياط في التغاير بين الطلب والصيغة قد عرفت ان الامر طلب الفعل
بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معنى معقول للعقلاء فان كل عاقل قد يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم
الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك وبين ماهية الخبر وانما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للاخر وذلك الطلب مغاير
للصيغة لاختلافها باختلاف اللغات والامم بخلاف الطلب لان الصيغة يمكن وضعها للخبر وصيغة الخبر يمكن وضعها للامر
بخلاف الطلب فماهية الطلب اذا مغايرة للصيغة ولصفاتها وهي امر قائم بالنفس وهو امر وجداني يعلمه كل احد من نفسه
وهذه الصيغ تدل عليها لكن النزاع وقع هنا بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة ان ذلك الطلب ارادة المامور به
وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لنا انا لا نجد لمعنى الامر امرا آخر مغايرا للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاذكياء
فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه وانما هي موضوعة من اهل اللغة على المعنى المتعارف بينهم وايضا
لو لم يكن ارادة المامور به معتبرة لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع حملا على الخبر فانه لما لم يكن ارادة الخبر معتبرة
صح تعلق الخبر بهذه الاشياء احتج الاشاعرة بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون
الامر مغايرا للارادة اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلانه تعالى عالم بانه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الايمان والا لزم

انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال واذا استحال الصدور والايمان منه استحال ان يريده منه فان الارادة لا تتعلق بالمحال ولان صدور
الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لاستحالة التسلسل وذلك الداعي ان وجب عنده الفعل كان الله تعالى قد خلق
في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى منه في هذه الحالة وجود الايمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق الثاني قد يقول الشخص
لغيره اريد منك هذا الفعل ولكني لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة لزم التناقض الثالث السلطان اذا توعد من ضرب عبده
بالانتقام فاعتذر السيد اليه بان العبد يخالف في اوامره وطلب السلطان منه اظهار صدقه بان يكلفه بامره في نظره فانه
يامره ولا يريد منه الفعل لاظهار التمرد الرابع يجوز نسخ الشيء قبل مضي مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارة عن الارادة
والكراهة كان الله تعالى مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل اجماعا والجواب عن الاول ما سبق
من ان العلم تابع والاستحالة نشأت من فرض العلم كما نشأت من فرض النقيض فلا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي
من فعل العبد ولا تسلسل وقد تقدم عدم المنافاة بين الايجاب بالنسبة الى الداعي والامكان من حيث القدرة واثبات مخرج
في افعاله تعالى وقول الرجل لغيره اريد منك هذا ولا امرك به باعتبار ان الارادة الاولى لم تكن خالصة ويمكن ان يحصل ارادة
مشوبة بعوارض فلا يوقع المريد الفعل بها وكذا هنا وجود الامر من الحكيم ممتنع بل الموجود صيغة الامر ولا يلزم من وجود الصيغة
الدالة على الامر وجود الامر كما في الساهي ونحوه ثم انه وارد على الطلب فان العاقل كما لا يريد من عبده الفعل في تلك الحالة كذا لا يطلبه
طلبا نفسيا وان وجدت منه صيغة الطلب والنسخ قبل حضور الوقت جوابه عما تقدم يأتي وكما استحال ان يكون مريدا وكارها
كذا استحال ان يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد

في ان الصيغة هي الامر الاصطلاحي

قد عرفت ان الحق هو ان الطلب والارادة بمعنى واحد وهو معنى يقتضي ترجيح احد الطرفين على الاخر فمتعلق هذا الترجيح قد يكون
جانب الفعل على الترك وقد يكون على العكس وعلى كل التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الاخر كما في الوجوب والحظر
وقد لا يكون كالندب والكراهة والفرق بين اصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض فرق ما بين الخاص والعام اذا عرفت
هذا فنقول هنا لفظ دال على الترجيح ولفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر اما المدلول الدال عليه او
اللفظة العربية فالاقسام ستة الاول اصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض الثالث مطلق اللفظ الدال على الاول الرابع
مطلق اللفظ الدال على الثاني الخامس اللفظ العربية الدال على التحقيق الاول السادس اللفظ العربية الدال على الثاني والتحقيق
يقتضي زيادة ثلاثة اقسام اخر الاول الترجيح عن المانع من النقيض وهو العام بالنسبة للترجيح المانع الثاني مطلق اللفظ الدال
عليه الثالث اللفظة العربية الدالة عليه وانت مخير في اطلاق لفظ الامر على ايها شئت لكن من حيث اللغة جعله اسما للحقيقة الدالة
على الترجيح اولى من جعله اسما لنفس الترجيح لوجوه الاول ان اهل اللغة قالوا الامر من الضرب اضرب جعلوا الصيغة امرا وفيه نظر لتقييد فلا يدل
على الحقيقة الثاني لو قال ان امرتك فعبدي حر ثم اشار بما يفهم عنه مدلول الصيغة لم يعتق ولو اسم الترجيح لعتق ولا يعارض
بالاخرس لاشتراط المشتق بطرفه وفيه نظر لمنع عدم العتق فيهما الثالث الصيغة دليل فجعله حقيقة فيها اولى من جعله حقيقة في المدلول
لان فهم الدليل ملزوم لفهم المدلول فجعله مجازا في اللازم اولى وفيه نظر لانه اثبات اللغة بالترجيح الرابع اذا قيل امر فلان سبق الفهم الى اللفظ
دون ما في القلب ولو قام بقلبه شيء ولم ينطق به فيقال انه لم يأمر وفيه نظر لان السبق لظهور اللفظ وخفاء ما في القلب ولو علم الطلب

النظم

الصيغة

قال في قلبه

لجازم

لجازم بصدق النبي واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون كذبهم في الشهادة ومن المعلوم صدقهم في النطق فيعود الكذب الى الكلام النفساني الثاني قال عمر رضي الله عنه زورت في نفسي
كلاما فسبقني اليه ابو بكر الثالث قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وهذه الالفاظ معروفة
فلو كانت كلاما لاجل تعريف المعنى النفساني فليكن الكتابة والاشارة كلاما والجواب ان الشهادة هي الاخبار مع العلم ومع اعتقاده
ولما انتفى الاعتقاد كذبهم في ادعائهم الشهادة لان المشهود به هو نفس الرسالة في نفس الامر لا في قدره وقصده كما قال ورث
دانا ومنافي كون الكلام في الفؤاد اشارة الى تصوره مع انه لم يكن عربيا خالصا والقياس في اللغة باطل اذا ثبت هذا فالحق ان الامر
اسم للفظ الدال على مطلق الطلب لا الجزئي قال الفارسي اذا طلب شيئا بلفظه قيل امر ويحث به

في ان الرتبة معتبرة

ام لا ذهب جماعة من الاصوليين الى اعتبار الرتبة في الامر فيجب ان يكون الامر اعلى رتبة من المامور حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد
المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب اخرون الى نفيه وهو الحق وان المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري وقالت الا
شاعرة
لا يعتبر العلو والاستعلاء لنا على عدم اعتبار العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة
منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل بني هاشم وقال دريد بن الصمة لنظرائه
ولمن هم فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقال ابن المنذر ليزيد بن المهلب امير خراسان
والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وعلى اعتبار الاستعلاء انهم فرقوا بين الامر والالتماس
والسؤال فقالوا ان كان الطلب باستعلاء كان امرا وان قارنه الخضوع فهو السؤال وان قارنه التساوي فهو الالتماس ويستقبح
قول القائل امرت الامير ولان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره وان كان ادنى رتبة ومن قال لغيره افعل على سبيل
التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة من المقول له واحتج السيد المرتضى رحمه الله بانه يستقبح في العرف ان يقال امرت الامير فانه
لا يستقبح سألته وطلبت منه ولولا ان الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك قال السيد والنهي يجري مجرى الامر في هذه القضية وقال
معنى الامر صيغته من الشفاعة معتبرة انتفاء الرتبة فانهم يقولون فلان شفيع لفلان الى الامير ولا يقولون يشفع الامير الى الحارس
فالرتبة معتبرة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع اليه كما انها معتبرة في الامير الامر والمأمور ولا اعتبار بها في المشفوع فيه
كالحكم من حاله في الوعيد لان الكلام ضربان ضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه الرتبة فما يعتبر انما يعتبر بين المخاطب والمخاطب
دون من يتعلق الخطاب به ولهذا جاز ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه ذاهبا والجواب ما تقدم انه يستقبح وهو دليلنا على
عدم اعتبار الرتبة ودليله يدل على ان الرتبة معتبرة في حسن الامر لا فيه ويمنع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع
فيه ولا تمنع صحة شفاعة احدنا في نفسه الا على ضرب من التجوز ثم انه نقل احتجاج المخالف من وجوه الاول حمل الامر على الخبر في عدم اعتبار
الرتبة فيهما الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة يعتبر فيها الرتبة كالامر الثالث قد عرف من انصح عند الصدر
قد يمنى الى موتا لا يطيع والموت من فعل الله تعالى ويستحيل عليه الطاعة ثم اجاب عن الاول بانه لو ساوى الامر الخبر في اعتبار المجاز ان يقال
امرت الامير كما يقال اخبرته وقد تقدم جوابه وعن الثاني انه استعار الاجابة لفظ الطاعة وان احدا لا يقول ان الله تعالى اطاعني كما
اذا اجابني اليه ولان ظاهر اللفظ يقتضي ان ما للظالمين من شفيع يشفع يطاع ولا يلزم من ذلك نفي شفيع يجاب لانه قال ولكل شفيع لا يطاع

على مذهبكم سواء كان في ظالم او غيره لان الشفيع يدل على انحطاط منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة تقتضي عكس ذلك فانه لو
دليل الخطاب بطل والاستدلال في تخصيص الظالمين بنفي شفيع لهم يطاع وان كان يجيبهم كذلك ويحتمل ان يريد بيطاع عن اسم نعم
الربانية والخزنة والطاعة من هو اكبر لمن هو على منزلة منهم من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين صحيحة وان لم يكن يجوز استعمال
لفظ يطاع في موضع يجيب اذ يعني في عدوان لقصد بعض البشر ويسمى الغني فقيرا او بالعكس للتقارب بينهما فلم يطع ذلك
القايل   في ان دلالة الصيغة على الطلب بالوضع اعلم ان لفظة افعل وشبهها تدل على الطلب من غير حاجة الى ارادة اخرى
وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى لنا انها موضوعة للطلب فلا يتوقف
دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ ولان الطلب النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن فيفتقر
الى معرف كافتقار الطلب فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يمكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتجوا بانا
نميز بين الصيغ اذا كانت طلبا وتهديدا ولا مائز الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في التهديد كما يجب صرف الالفاظ
الى معانيها ولم تحمل عليها عند التجرد فكذا هنا   فيما يصير به الامر امرا اختلف الناس في ذلك على اقوال فذهب
قوم الى ان الصيغة انما كان كذلك لجنسه ونفسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا وهو اختيار البلخي من المعتزلة فقيل له هذه الصيغة
قد تصدر للتهديد والاباحة فقال ذلك جنس اخر لا من هذا الجنس وجعل صيغة افعل في الامر حقيقة مغايرة لصيغة افعل في
التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كان ذلك لصورته وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القرائن الصارفة
له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعموا انه لو صدر من النائم والمجنون ايضا لم يكن امرا القرينة
وهذا يعارضه قول من يعرف اللغة انه ليس الامر الا اذا صرفته قرينة الى معنى الاهمال اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغ على وجه مخلفة
لحوالة البعض على الصيغة والثاني على القرينة بحكم محض فيجب التوقف فيه فيتوقف وقال اخرون انما كان امرا لان الامر اراد كونه
امرا والحق انه في هذه القضية مجرى النحو وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور به واختاره السيد المرتضى
وهو مذهب محققي المعتزلة وربما قال بعضهم انما يصير امرا بارادة ثلث ارادة المامور به واحداث الصيغة والدلالة بالصيغة على
الامر دون الاباحة والتهديد والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوها امرا بالوضع ولا بشرط الارادة والاول باطل عند المحققين
واستدل السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنس ما ليس بامر وان ما يكون امرا جاز ان يوجد غير امر فلا بد من سبب يقتضي كونه
امرا وليس الا الارادة للمتكلم للمامور به لما تقدم اولا ولان اشتباه اللفظ حسا عند كونه امرا وتهديدا واباحة يدل على
التماثل كما في السوادين وكما حكمنا بالتماثل هنا لاشتباههما حسا فكذا هنا وبيان المقدمة الاولى ان من سمع قم وهو لم
يفصل بينه وبين كونه اباحة او تهديدا ولعل هذا الالتباس جوز من يجوز انقطاع الكلام او الاعادة ان يكون ما سمعه ثانيا
هو ما سمعه اولا واما بيان ان ما كان يقع امرا جاز ان يوجد غير امر بوجوه الاول الالفاظ العربية تدل بواسطة الوضع
من اهل اللغة وهو يتبع اختيارهم وليس هناك وجوب فقد كان يجوز في هذا اللفظ المخصوص بالامر ان لا يكون امرا وحين توجد
هذه الحروف بعينها ولا يكون امرا الثاني لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم لم يمتنع ان يقول احدنا للغير افعل ويريد
منه الفعل فلا يكون امرا ولا يريد منه الفعل فيكون امرا وذلك معلوم البطلان الثالث لو تعلق لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون

للقادر

للقادر سبيل الى التمييز بينهما ولما انتفى علمنا اتحاد اللفظ الرابع هذا القول يقتضي صحة ان يعلم ان احدنا امر وان لم يعلمه مريدا
لو كان القصد لا تاثير له في المعلوم ان احدنا اذا كان امرا فلا يعلم كونه مريدا وانما خالفنا المجبرة في ذلك الخامس هذا القول
يقتضي انحصار قدرته على ان يامر في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف بيان الوجوب ان القدرة الواحدة لا تتعلق في الوقت
الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد وحروف افعل قد جاءت كلها بهذه صورته في الكلام فيجب ان يكون
احدنا قادرا على عدة بهذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدر وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامر ومعلوم خلاف
ذلك لا يقال اذا جاز ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يتعدى على كونه واحدا يصح وجوده في
المحال على البدل الا الارادة فلا جاز مثله في الالفاظ لانا نقول القدرة الواحدة لا ينحصر متعلقها من المتماثل اذا اختلفت المحال لكن لا ينحصر
متعلقها في المختلف والوقت والمحل واحد وليس كذلك ما يتعلق من المتماثل في المحل الواحد والوقت واحد لانها لا تتعلق على هذا
الشرط باكثر من جزء واحد لا يقال محل الحروف المتماثلة متغايرة كما قلتم في الاكوان لانا نقول من المعلوم ان محال مخرج الحروف
الواحد ولهذا استحق بعض محال هذه الحروف انه انزل ذلك في كل حرف وذلك المخرج ولانه قد ثبت انه ما وقع امرا قد كان يجوز ان
يكون غير امر فلا بد من وجه امر او سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق به او الى فاعله وما يرجع اليه ان كان وجوده او حدوثه او
جنسه او حقيقته بطل لوجود هذه الاشياء فيما ليس بامر وايضا لو كان امرا لجنسه كان صفة نفسه امرا وكان يرجع الى الاحاد
دون المجمل فكان يجب في كل جزء من الاصوات ان يكون امرا وكان يجب ان يدرك على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه امرا ولا يعرف الضد
وكان يحصل حال العدم كما يحصل حال الوجود ولان الصفة النفسية كذلك فكان يجب في حال العدم ان يكون امرا ولا يجب ان يكون
امرا بكونه على وجه ونزاد وترتيب صيغة لما بينا من ان نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر والا العدم اذ لتعد يحيل
هذه الصيغة وما يحيل الصيغة لا يكون علة فيها ولان العدم معنى لعدم اختصاصه كما ذكر والوجود معنى اذ كل معنى يجب ضرب غير الارادة
يصح وجوده ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل فالقدرة غير موثرة اذ تعلق كونه قادرا به وهو امر كتعلقه به وهو غير امر ولان
كونه قادرا لا يؤثر الا في الاحداث وكونه امرا حكم زايد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بذات الامر والمامور
او كونه عالما بذات الامر والمامور به او كونه عالما بان الكلام امر والاول والثاني باطلان فانه قد يكون عالما بذات الامر والمامور به ولا
يكون كلامه امرا والثالث باطل لان كلامنا فيما به صار امرا فيجب ان يذكر الوجه فيه ثم تعلق العلم به اذ العلم غير مؤثر في المعلوم ولانه
كان علمه صفة القديم ثم صفات الاجناس هي المؤثرة في كونه تعالى على صفاته وكون الاجناس على ما هي عليه وكونه مدركا او
مشتهيا او نافرا غير مؤثر اذ قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى غيره وطريق الا كونه فاعلا مريدا للمامور به لا لكونه امرا
والاجماع انه يكون احدنا امرا بما لا يريده او بما يكرهه غاية الكراهة وايضا لصح ان يامر بما لا يريد ولصح ان يامر بالماضي والقديم ايضا لما
صح ان يكون خبرا باعتبار ارادة كونه خبرا لا باعتبار ارادة المخبر عنه صح تعلق الخبر بالماضي والقديم ولما امتنع ذلك في الامر علم
انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة بالمامور به هذا الكلام عندي ضعيف لانه مبني على المنع وكون التماثل حسا يدل على التماثل في نفس الامر وما في كلامه
مبني على اصول التمثيل وهي ضعيفة واحتج الاشاعرة على ان الارادة ليست شرطا بالوجه الاول لو كانت صيغة الصيغة كانت اما ان يكون
حاصلة لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود للمجموع او الاحاد فيكون كل واحد من الحروف التي يتالف صيغة افعل منها امرا على الاستقلال

الثاني صيغة افعل تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المامور واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تفيد الصيغ
الدالة عليها قياسا على سائر المسميات والاسماء الثالث يلزم ان يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وكلوا واشربوا هنيئا بما
اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر انما يتحقق بوعد ووعيد فيكون دار الاخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا الرابع يلزم ان يكون
الشخص امرا لنفسه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه من قال لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه وقد وجد منه
المقتضي للامر فيكون امرا واما بطلان التالي فان الامر هو المقتضي للفعل والمرء لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي له
الداعي الخامس لو كان الامر انما يكون امرا اذا اراد الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالآية على الارادة لانه لا يعلم امرا الا بعد العلم بالارادة
السادس اهل اللغة قالوا الامر من قول القائل افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة ولو كانت شرطا لذكروها كما ذكروا الرتبة
وصار كقولهم الاسد اسم لسبع فانه لا يشترط فيه الارادة فذلك امر السيد عبده بما لا يريد لاظهار التمرد كما سبق الخامس امر الله
تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ولده اسماعيل ولم يرده والجواب عن الاول كالجواب عن الخبر فانا صيغتان معقولتان وان لم يكونا فاصلين
باللفظ فالوجه الذي عرفت صيغة الخبر به صيغة الامر به والجواب فيهما واحد وهو ان الصيغتين عقليتان
محلا عليها امارة خارجيا فلا وعن الثاني ان الصيغ لما وجدت مع غير الامر افتقر الى المميز وهو الارادة وكذا كل لفظ مشترك افاد
على بعض معانيه دون البعض بالارادة وعن الخامس نجوز ان يكون قد اراد ذلك منهم لان في علمهم بارادته ذلك منهم زيادة سرور
ولا يمتنع ان يكون ذلك مطلقا وليس بامر كما ان قوله لاهل النار اخسئوا فيها وليس بامر كما يقول لمن تدعه اخسأ والاصل ان ارادة الصيغة
قد وجدت وكذا وجدت ارادة المامور لكن لم توجد الارادة الثالثة وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر فلم يكن امرا وعن الرابع بالمنع
من الملازمة فانه لا يلزم من وجود الارادة التي هي وجود الامر تحقق الشروط فان الامر يعتبر فيه الرتبة او الاستعلاء فان عقل ذلك
في الشخص نفسه فليمنع في الامر وعن السادس انا لا ان تدل على الارادة بل الامر حيث كان امرا بها حيث انه على صيغة افعل وقد
بحث لان الصيغة موضوعة للارادة عند بعضهم وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه وعندنا ان هذه الصيغة حقيقة في اللفظ طلب
للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى له الا طلب الفعل الا ان المتكلم بها قد اراده اذ هو غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة وعن
السادس نجوز ان يكون قد تركوا ذكر الارادة لظهورها وايضا فانهم لم يشترطوا انتفاء القرائن والتي لا يشترط انتفاؤها وايضا
فانهم اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل ونحن نعلم اتحاده مع الارادة ولم نعلم صاحبه مغايرا لكان ذلك كلاما في المعقول لا في اللغة
قوله الاسد لا يعتبر في كونه اسما لمسماه الارادة ان ارادوا به ان الواضع بهذا الاسم وضعه للاسد فصار اسما له من غير ان يريد
تسميته بذلك فذلك باطل لانا نعلم انه قد اراد ذلك وان ارادوا انا نكون نحن مستعملين لاسم الاسد في معناه من دون ان نريد ذلك فهو
باطل ايضا اذ لا بد من ان يريد ذلك وان ارادوا انه لا يكون اسما له في اصل الوضع بان نريد نحن ان يكون موضوعا له لان وضع الواضع
الاسماء للمعاني لا يقف على ارادتنا فكذلك اسم الامر لا يكون واقعا على الصيغة في اصل الوضع بارادتنا معا ان ذكرناها يجري على معنى
فيه لان الذي عنى به هو ان صيغة الامر يستحق الوصف بانها امر وان لم يكن قد يريد بها العقلاء الامر اذ ان تعالى ان جسم الاسد
يستحق ان يوصف بانه اسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من الاشياء وعن السابع المنع من كونه امرا وطلبا كما يقولون انه لم يرد بل ازعم
للغلام انه طالب منه او امره وعن الثامن ان ما امره به قد اراده وهو مقدمات الذبح او امره بالذبح نفسه وقد فعل لكن الله لو كان

علم ما قربه ابراهيم شيئا فشيئا ان قلنا ان ابراهيم راى في المنام صيغة الامر وقول اسمعيل افعل ما تؤمر يحتمل انه امر في المستقبل
في حال اقامة كل من الامر والخبر مقام صاحبه اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل وطلب تحصيله والخبر يدل على وجود
الفعل ايضا فقد اتفقا وتناسبا من هذا الوجه وقد عرفت ان المناسبة مصححة للتجوز فجاز ان يتجوز بكل من الامر والخبر عن صاحبه اما
الامر فقد يقوم مقام الخبر في مثل قوله صلى الله عليه وآله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت واما العكس فقوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس كقوله صلى الله عليه وآله
لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر فيها معناه لا تنكح الى غاية الاستئمار وقوله صلى الله عليه وآله لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها وكقوله
تعالى لا يمسه الا المطهرون وللمناسبة ما تقدمت فان نفي الخبر يدل على عدم الفعل والنهي كذلك

في مقتضيات الصيغ وفيه مباحث

في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه المسألة شريفة يبني عليها اكثر الاحكام الشرعية وقد طال التشاجر بين
القوم فيها واضطربوا اختلافا عظيما ونحن نذكر الخلاف وحجة كل فريق ونوضح ما عندنا في ذلك انشاء الله تعالى فنقول اما مذهب من جعل
افعل للاباحة والتهديد فقد سلف بطلانه بتقرير مذاهب من جعلها للترجيح وقد اختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي
وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب
وقال الجويني لفظة افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا التخيير فيه وليس هو الايجاب فان الوجوب لا يعقل الا بالتنبيه
بالوعيد على الترك وليس هناك مقتضى محض الطلب ولان الصيغة لتمحيض الطلب والوجوب مستفاد من القرائن وقال قوم انها حقيقة
في الندب وبه قال جماعة من المتكلمين والفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري عنه انها
تقتضي الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل دل ذلك على انه مريد للفعل فاذا كان القائل حكيما وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لاجلها
المدح اذا كان المقول له في دار التكليف واحتمل الوجوب والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو
الندب وربما قال قوم انه بتقييد الايجاب والفرق بين الايجاب والوجوب ان الايجاب دلالة الامر ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب
دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب والخلاف في ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك بين الوجوب والندب
من حيث اللغة لكن العرف الشرعي نقله الى الوجوب وقال قوم انه مشترك بين الوجوب والندب مطلقا واخرون قالوا انه حقيقة في القدر
المشترك بينهما وهو الترجيح مطلقا ويقرب مذهب هؤلاء من مذهب القائلين بالندب وتوقف ابو الحسن الاشعري وجماعة من المحققين
كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والوجه عندي انها من حيث اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فوجوه
الاول الطلب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظ افعل اذ لا لفظ سواها الثاني الطلب
من حيث هو جنس للمانع من النقيض وعدمه وكل واحد منهما فصل له ولا يوجد الا في انواعه واللفظ الدال عليه مع اقترانه باحد الفصلين
هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل الاخر غير اولوية لاحدهما في الاطلاق عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه الثالث صيغة افعل قد
استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما الرابع
قال اهل اللغة لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة فكما ان السؤال لا يدل
على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه الاول قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس استفهاما فهو ذم

كما يقول السيد لعبده افعل وقد امرتك اذا لم يكن مستعملها ولو لم يكن للوجوب امتنع الذم ولو كان لابليس ان يقول انك
لم توجب علي فلي الترك لا يقال لعل الامر في تلك اللغة يفيد الوجوب فلم قلتم انه في هذه اللغة كذلك لانا نقول ظاهر الآية تقتضي ترتب
الذم على مخالفة الامر من حيث هو فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر اما اولا فلانه حكاية حال وسياتي بيان عدم
عمومها واما ثانيا فلان الذم وقع على المخالفة مع الاستكبار والافتخار ولان سياق الآية يفهم منها وجوب السجود واما ثالثا
فللمنع من كون قوله تعالى ما منعك صيغة ذم وهو ذم يحسن عقيبه ترك المامور مطلقا الثاني واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على
الترك بمجرد مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب قبح الذم كما يقبح لو قال الاول لكم افعل لا يقال الذم انما هو على عدم اعتقاد حقية
الامر لقوله ويل يومئذ للمكذبين ولان صيغة افعل قد تفيد الوجوب لقرينة فلعل ذلك الامر وجدت معه القرينة لانا نقول ان
كان المكذب هو التارك لما قيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم الذم من جهة الترك لما ركعوا وعيد الويل من جهة التكذيب لان الكافر
عندنا مخاطب بالفروع وان كان غيره لم يتناف ذم مامور بترك ما امر به واثبات الويل لاخر بسبب تكذيبه والقرينة منفية
فان الذم بمجرد انهم تركوا الركوع عقيب الامر وفيه نظر لجواز استحقاق الذم بسبب ترك النظر والاعتبار في ان الامر الوارد في الركوع
هل هو للوجوب فيفعلونه او للندب فيتخيرون فيه فان ذكره يدل على ترك المبالاة بالتكاليف بخلاف قوله الاول لكم افعل او
الذم على ترك الركوع عند مطلق الامر سواء كان للوجوب او الندب وهو مما يستحق به الذم وايضا فهو حكاية حال او يمنع كونه ذما وقد
سلفنا الثالث ان كان التزام الامر ملزما للفعل كان الامر للفعل والمقدم ثابت والتالي مثله بيان الشرطية ان الامر اذا لم يكن
ملزما للفعل كان التزام الامر التزاما لشيء لا يجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك الفعل بسبب اللزوم المامور به بيان
المقدم قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام واذا انتفت الخيرة
للمؤمنين في المامور به اذا الزم الله ورسوله الامر ثبت المقدم والامر في الآية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى
الآية انه لا خيرة للمكلف في صفة الله تعالى وهو غير مفيد واذا انتفت الخيرة نفي اما الوجوب او الحظر والثاني باطل بالاجماع فتعين الوجوب
والحاصل ان المراد من قوله قضى الزم ومن قوله امرهم المامور به وما لا خيرة فيه من المامورات يكون واجبا لا يقال القضاء الالزام فالامر
قد يرد بمعنى الشيء فمعنى الآية اذا الزم الله ورسوله شيئا فلا حرج ونحن نقول به فان الله تعالى اذا ارضانا شيئا كان واجبا علينا
لكن البحث في انه اذا امر بشيء فقد الزمنا وهو ممنوع لانا نقول الامر حقيقة في القول المخصوص لا في الشيء دفعا للاشتراك وح اذا الزم
الله تعالى امرا وهو ان توجه على المكلف لوضعه وان كره والزام الامر عين الزام المامور به فان الحكم اذا حكم بانا حد شيئا فقد ثبت الزام
الحكم دون المحكوم به فكذا هنا والزام الامر عبارة عن توجهه على المكلف ثم الامر ان لم يقتض الوجوب لم يكن الزام الامر الزاما
للمامور به وان كان مقتضيا للوجوب فهو المطلوب قلنا وفيه نظر لانا نمنع تسليم ان الامر حقيقة في القول لا يلزم ما ذكروه لان معنى الآية
انه تعالى اذا الزم امرا كان واجبا ونحن نقول به وانما يتم مطلوبهم لو كان معنى قضى امرا امر بشيء ومعلوم ان سبق الذهن الى اتحاد
الامرين يوجب حمل الامر على الشيء وان كان مجازا في الحكم الرابع تارك ما امر الله تعالى ورسوله مخالف لذلك الامر وكل من هو كذلك فالامر
يستحق العقاب اما الاول فلان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه فالضد وهو المخالفة عبارة عن الاخلال بمقتضاه واما الثاني
فلقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر عن العقاب وانما يحسن

بعد

الامر على الوجوب انما يكون لتعظيمه

بعد قيام المقتضي لنزول العقاب وهو معنى قولنا الامر للوجوب لا يقال تمنع تفسير الموافقة بما قلتم بل الاتيان بما يقتضيه
اذ لو اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفا او الاعتراف بحقيقة ذلك الامر فانه واجب القبول ومخالفته
انكار ذلك سلمنا لكن لو كان مخالفة الامر ترك المامور به لكان ترك المندوب مخالفة امره تعالى وذلك وصف ذم سلمنا لكن
لا نم ان مخالف الامر يستحق العقاب والآية لا تدل عليه امر في بكونه مخالف للامر بالحذر بل على الامر بالحذر على من خالف الامر سلمنا
لكنها دالة على ان المخالف عن الامر يلزم الحذر ولم قلتم ان مخالفة الامر يلزمها الحذر ولا نم ان لفظ عن صلة زائدة لان الاصل
في الكلام الحقيقة خصوصا في كلامه تعالى سلمنا ان مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب فلم قلتم انه يجب عليه الحذر وانما يلزم
لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر المعلوم لقيام المقتضي لنزول العقاب للمنع اشتراط
قيام المقتضي للعقاب في حسن الحذر فان الحذر يحسن عند احتمال العقاب والاحتمال قائم سلمنا لكن يمنع العموم لان قوله
عن امره يفيد امرا واحدا وهو مم لانا نقول العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال انه موافق للسيد واذا لم يمتثل
قيل انه خالفه وما وافق وما ذكرتموه فيه نسلم ان موافقة الامر انما يحصل عند الاتيان بمقتضاه ومقتضى الامر هو
الفعل اذ معنى لا يدل الا اقتضاء الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضاه فلم توجد الموافقة فيحصل المخالفة لانتفاء الموافقة
واعتقاد حقيقته ليس موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير
مقتضاه والاعتراف بحقيقة الامر بعد قيام الدليل الدال على حقيقته يكون ملزوما لتقرير مقتضى ذلك الدليل والامر لما اقتضى
دخول الفعل في الوجود فموافقته عبارة عن تقرير دخوله في الوجود وادخاله فيه بتقرير دخوله فموافقة الامر فعل مقتضاه ويمنع كون
كون المندوب مامورا به فانه نفس النزاع ويجوز ان يكون نحو قوله فليحذر بامر بالحذر عن المخالفة لا امر للمخالف بالحذر ومفعوله
لاتفاق النحاة على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للمخالف بالحذر لاسندناه الى فاعله ولو جعلناه
امرا بالحذر عن المخالف لاسندناه الى مفعوله ايضا ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور لان الذين يتسللون
لواذا ليس المامور لانهم الذين خالفوه فلو امرهم بالحذر عن المخالف لامرهم بالحذر عن انفسهم وايضا فجعلناه امرا للمخالف
عن المخالفة لصار هكذا فليحذر المتسللون لواذا عن المؤمنين الذين على الفرض فيبقى قوله ان تصيبهم ضائعا اذ لا تعلق له بالحذر
قوله الآية تدل على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر لتضمنه على ان الامر قلنا كلمة عن ليست زائدة فلما كانت مخالفة امر الله تعالى
بعدا عن امره تعالى ذكرها بلفظة عن ولا يعني وجوب الحذر بل جوازه للشرط بالمقتضي لو تم هذا والا كان عبثا والعموم ثابت
لاستثناء كل واحد من المخالفات ولان ترتب استحقاق العقاب على المخالفة يشعر بالعلية ولان استعماله في البعض لعدم
المبالاة وهو مناسب فيثبت في الجميع الخامس تارك المامور به عاص فيستحق العقاب اما الصغرى فلقوله افعصيت امري
لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال تمنع الصغرى
لقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فان العصيان لو كان هو الترك كان تكريرا وللاجماع على ان الامر قد
يكون للاستحباب فيكون تارك المندوب عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا بل في امر الوجوب فان قوله تعالى لا يعصون الله حكاية حال
يكون في الواحد في زمان يكون نفيا للوجوب سلمنا لكن كل عاص لا يستحق العقاب المقترن بالخلود مع الكفر لا مطلقا لانا نقول

لا يكون مرادًا اذ الاول سيق لنفي الماضي والثاني لنفي المستقبل ومنع كون المندوب مأمورًا به حقيقة بل مجازًا لكون الاستحباب لازم
الوجوب وكون الصيغ للوجوب محافظة على عموم ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحب مأمور به محافظة على منع
الاوامر الواردة في المندوبات للاحتياط لان حمله على الوجوب يدخل فيه اصل الترجيح فيكون لازمًا للمعنى المجازي فجعله حقيقة
مجازًا في اصل الترجيح وجعل الاصل الترجيح لترتب الوجوب لازمًا فلم يمكن جعله مجازًا عن الوجوب وكان الاول
اولى والله تعرف رتب اسم المعصية على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا اللفظ هذا المعنى فيعم الاسم لعموم مقتضي
استحقاقه والخلود يطلق على اللبث الطويل لا الدائم وفيه نظر فان العصيان انما يفهم منه مخالفة الامر لعبد الوجوب لا الافعال
او الندب الا ولاه لكذب الكبرى فان العقاب انما يستحق على العصيان في الواجب قطعًا وصرف الاول الى الماضي ثم
لانها حقيقة في المستقبل وليس كذلك ولي فيه ان يقال لا يعصون في امر الواجب الذي هو المفهوم من العصيان كما تقدم ويفعلون
ما يؤمرون من المندوبات والاحتياط اذ ايقاع المندوبات على سبيل الوجوب وجه قبيح فلا يقع مطلوبا للشارع ولا
يتخصص وجه التخصيص في التلازم فقد يتحقق باحد الضدين عن الاخر بل العلاقة هي موجودة بين الواجب والندب من
حيث التقابل او بين الواجب واصل الترجيح من حيث الكل والجزء واعلم ان المعصية مرتبة على مخالفة مطلق الامر بل الذي
للوجوب وقد تقدم والدليل نفي ما اخر وهو ان تارك المامور به عاص لان بناء العصيان على الامتناع ومنه سميت
العصا للامتناع بها وللجماعة عصا لمنع اجتماعهم والكلام مستعص اي ممتنع ضبطه وقال صلى الله عليه وآله لولا انا نعص
الله ما عصانا اي لم يمتنع من اجابتنا فاذا كان لفظة افعل تقتضي الفعل كان الامتناع عنه عصيانًا فيكون الامر للوجوب لان
الانسان انما يكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما يمنع الامر منه فانه نعم لو اوجب عليه فعلا ولم يفعله كان عاصيًا بخلاف
ما لو ندب فلان العاصي للقول مقدم على مخالفته والمخالفة انما تثبت لنا بالاقدام على ما يمنع منه الامر خاصة وقد ثبت بالا
لا استرضاء له الامر نفي ولا ايجاب والثاني بط والا لما عصاه بالصدقة اليوم او امره بالصلوة غدا فتعين الاول
واذا كان تارك ما امر به عاصيًا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفته فمقتضاه مقدم على ما يحظر الامر ثبت ان تارك
المامور به يحظره الامر وهو معنى الوجوب وفيه نظر اذ العصيان ليس مطلق الترك والا كان تارك المباح عاصيًا فيجب ان يمتنع
عن فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالعرف اجماعًا وكذا تارك المندوب لا يكون عاصيا عرفا بل العاصي في العرف هو التارك لما
وجب الامر والاستدلال بالاشتقاق قد عرفت ضعفه السادس دعا ابا سعيد الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال
صلى الله عليه وآله ما منعك ان تستجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم فذمه
على ترك الاجابة عند مجرد الامر ولولا انه للوجوب لما صح ذلك لا يقال لا يصح الاستدلال بخبر الواحد في العلميات وايضًا يمنع ذم
رسول الله صلى الله عليه وآله بل انما لان مخالفة دعائه لم تكن عن امر لانا نقول بل المسئلة ظنية فيكتفى فيها بالظن وهي وان
لم يكن عليه الا انه ذريعة الى العمل اذ لا فرق بين حصول ظن الحكم وحصوله بسبب جواز التمسك به في العمليات واذا
لم يكن الامر للوجوب في المانع من الكلام وهو الصلاة فانه لم يجز ان يرد رسول الله صلى الله عليه وآله السؤال على المانع فالسؤال
انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب ولا افاد بهذا الكلام يقتضي الذم وهو في معنى الاعتذار عن نفي العذر وذلك انما

بار
وراد بيانه

يكون

يكون اذا كان الامر للوجوب وفيه نظر لانه حكاية حال فلعل ذلك يكون الدعاء واجبا فلهذا لامه على ترك الاستجابة سلمنا لكن
قوله استجيبوا امر ايجاب لا موجب ان الامر موضوع له بل باعتبار ان وجوب اجابة النداء تعظيما لله ورسوله ونفيا للاهانة
بالاعراض عنه لما فيه من نقصه في النفس وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة السابع قال صلى الله عليه وآله لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع فلا يكون المندوب مأمورًا به لا يقال يجوز ان يريد
لامرتهم على وجه الوجوب ونحن نجوز ورود الامر كذلك لانا نقول كلمة لو لا دخلت على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وفيه نظر
لاحتمال ان يكون لامرتهم مجازا في الزمتهم لما بينهما من المناسبة والعلاقة التي بين العام والخاص مع قرينة ثبوت المشقة
والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلناه اولى لانه يجوز في حد اللفظ الواحد
والمندوب كثير الثامن قال صلى الله عليه وآله لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته راجعيه فقالت اتأمرني بذلك فقال صلى
الله عليه وآله لا انما انا شفيع فقالت لا حاجة لي فيه نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفي الامر مع ثبوت الندبية
يقتضي ان المندوب غير مأمور به وعلمت انه لو كان امرا لكان واجبا والنبي صلى الله عليه وآله قررها عليه وفيه نظر لان فهمها
انما هي ارادت به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته صلى الله عليه وآله لا مطلق الامر وقيل ايضا انما سألت عن الامر
طلبا للثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون لفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب نعم يجب
لم يكن امره للمصلحة الاخروية لا لجهة الوجوب ولا الندب وقالت لا حاجة لي فيه قوله اجابة الشفاعة مندوب اليها فاذا لم
يكن مأمورًا بها تعين ان لا يكون الامر للوجوب قلنا اذا سلم ان الشفاعة في ضرب بعضها مامور باجابتها فلا نسلم انها كانت في
تلك الصورة مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا مأمور به التاسع تمسكت الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد انكاره
فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس بما روى عبد الرحمن انه صلى الله عليه وآله قال سنوا بهم
سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله فليصلها اذا ذكرها واما
عدم الانكار فلانه لو كان النفي بالنقل لاعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر كما لم يعتقدوه عند غيرها لو اشتهر اذ اتباعهم
وكان نوجهم فانكروا فاصطادوا ومن ذلك يلبس القول بعدم اعتقاد الوجوب في هذه الدلائل مستقلا او في القول باعتقاد الوجوب
فيما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو لم يكن الامر للوجوب لم يعقدوه في صورة البتة فكان دليلهم على اخذ الجزية وما عداها غير الصحيح
فكان يشتهر المأخذ وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا اما لو قلنا بانه للوجوب لم يلزمه من عدمه في بعض الاوامر انه لا يفيد الوجوب
لاحتمال تخلف الحكم لمانع وفيه نظر لانه حكاية حال ولا عموم فيها ومع ذلك يحتمل انهم فهموا في تلك الاوامر الوجوب لا بعلة اقتضت بها
وهي ظاهرة فان الجزية بعض القرآن اقتضى اشتباه انهم من اهل الكتاب وقد ثبت ان الكلب نجس العين فاقتضى غسلها بلا قرينة
الغسل والمعراة الصلوة امر بقضيتها لان الطلب متحقق قوا نزع احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا العاشر لفظة افعل
اما حقيقة في الوجوب فقط وهو المطلوب او الندب فقط وهو باطل والا لم يكن الواجب مامورا به لانه داخل مانع من النقيض وهو
مخالف لما يجوز حصد النقيض ولا ينعكس فانا نعلم ان المندوب غير مامور به وهو مذهب جماعة كثيرة ولا يمكن ان يقال
غير مامور به وفيه منع اما بالتواطؤ فلا يمكن جعله مجازا في اصل الترجيح او بالاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل ولا

في شيء منهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فان كونه حقيقة في الندب لا يمنع من استعماله في الوجوب على سبيل المجاز سلمنا فلم لا يكون
حقيقة في القدر المشترك فلا يمكن جعله مجازا في الوجوب قلنا لم فان جهات المجاز لا تنحصر في اللزوم سلمنا لكن
لا حاجة الى جعله مجازا في الوجوب فانه اذا كان حقيقة في المشترك بينه وبين الندب كان متناولا له على سبيل الحقيقة سلمنا لكن
جاز ان يكون حقيقة في كل منهما قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا لا شك في استعماله فيهما فاما ان يكون على السوا
او لا فان كان الاول ثبت الاشتراك اذ هو اولى من النقل وان كان الثاني فاما ان يكون الغالب هو الندب فيكون حقيقة
فيه وهو المطلوب او الوجوب فيلزم مخالفة اصلين احدهما عدم المجاز والثاني عدم اصالة براءة الذمة ومع الاشتراك يحصل
مخالفة اصل واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا يكون حقيقة في احدهما والاجماع ممنوع فان جماعة ذهبوا الى انه للاباحة او الوجوب
والندب زيادة الحادي عشر العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذمه العقلاء وعللوا حسن ذمه بترك المامور به وهو يدل على الوجوب
لا يقال ليس الذم لمجرد الترك بل لعلمهم ان سيده كان للترك كارها ولان الشريعة دلت على وجوب الطاعة للعبد لمولاه ولان
السيد انما يامره بما فيه نفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه ايصال المنافع ودفع المضار عن سيده سلمنا ان الذم لاجل الترك
خاصة لكن يمنع ان فعلهم صواب فان الامر لو كان بمعصية لم يستحق العبد الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس علة الذم ولان
الامر قد يرد للندب فلو كان ترك المامور به علة الذم لكان المندوب واجبا لانا نقول اذا انتقم السيد عنه عند عدم الامتثال
علل العقلاء الانتقام بعدم الامتثال ولولا ان علة حسن الانتقام مخالفة الامر لم يصح ذلك ونعلم ان كراهة الترك لا مدخل لها في
هذا الباب والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا وجلب النفع ودفع الضرر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد
فانه لو قال لك ان تفعل ذلك وان لا تفعل لكن الاولى ان تفعله لم يجب على العبد الفعل وكذا لو قال [illegible] واشترط
كون الامر غير معصية [illegible] لكن يجب اجراؤه على الوجوب فيما عداه والمندوب ليس مامورا به وفيه نظر اذ هو يعتقد كون الامر للندب
او للقدر المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر المطلق بل مخالفة الامر الدال على الوجوب الثاني عشر لفظ افعل يدل على
اقتضاء الفعل ووجوده فيكون مانعا من نقيضه كالخبر فان ما دل على المعنى منع من نقيضه والجامع ان اللفظ وضع لافادة معنى
فيكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك المقصود وتقوية لحصوله لا يقال لم ان الدال على الشيء مانع من نقيضه لكن يجوز ان يدل
الفعل على اولوية الادخال في الوجود فيمنع من نقيضها لانا نقول الفعل مشتق من المصدر فلا يشعر الا به والمصدر ضرب هو الضرب
لا اولوية فاشعار الخبر والامر به لا بالاولوية ويمنع من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب وهو يمنع نقيضه لكن الطلب
قد يقارنه المنع من نقيض المطلوب وقد تقارنه اجازته ومن حيث هو طلب اعم منهما فلا اشعار فيه بالوجوب الثالث عشر الامر يفيد
الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاولى فلان المامور به ان كان خاليا عن المصلحة كان محض مفسدة فلا يجوز الامر به وان كان
مشتملا على مصلحة من وجه فتعارض ما فيه من المصلحة بما فيه من المفسدة ويبقى الزائد من المفسدة محض مفسدة خالية
عن المعارض فيرجع الى الاول وهو استلزام الامر على مفسدة خالصة وان تساويا كان الامر به عبثا على [illegible] الحكيم فلم يبق
الا ان يكون مصلحة خالصة او زائدة على المفسدة ومتى كان كذلك لم يرد الاذن ما بالترك والا لزم تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة
من وجه صارت معارضة بما فيها من المصلحة ويبقى الزائد من المصلحة مصلحة خالصة تفويت المصلحة الخالصة غير لائق بالحكيم لانه

المصلحة

قبيح

قبيح عرفا فيكون كذلك عند الله تعالى لقوله صلى الله عليه وآله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند
الله قبيح والمندوب خص الله تعالى فيه على العبد فيبقى الباقي على حكم الاصل لا يقال كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح فكذا
الزام المكلف استيفاء [illegible] فما استحق العقاب قبيح ايضا اذ يقبح عرفا استوف هذه المنافع لنفسك والا عاقبتك
لانا نقول انه وارد في جميع التكاليف فلو كان معتبرا لبطلت وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة عن المفاسد
ولا يكون واجبا نعم اشتمل تركه على مفسدة كان واجبا وهذا [illegible] المندوب عن الوجوب واعترضوا ايضا بانه لما انتقض
كل منهما وجب الترجيح وفيه نظر فانا نمنع النقض لان الاذن في الترك اذن في ارتكاب القبيح والزام استيفاء المصلحة الزام بالحسن
والاول قبيح دون الثاني الرابع عشر [illegible] الرجحان قطعا وهو لا ينفك عن احد قيدي المنع من الترك والاذن فيه وافضاء
المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضائه الى العدم وافضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضائه الى الوجود ومعلوم ان الذي
هو اكثر افضاء الى الراجح راجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فشرعية المنع من الترك راجحة على شرعية الاذن فيه والعمل بالظن واجب
لقوله صلى الله عليه وآله انا اقضي بالظاهر ولان العمل بالمرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فتعين الراجح ولان العمل بالفتوى
والشهادات وقيم المتلفات واروش الجنايات وتعيين القبلة عند الظن واجب بالاجماع وانما وجب لترجيح الراجح على المرجوح وهو
حاصل هنا فوجب العمل به وفيه نظر فان النزاع اذا وقع في مطلق الرجحان الذي هو جنس الوجوب والندب لم يبق فيه دلالة على الوجوب
وشرعية المنع من الترك مرجوحة بالنسبة الى شرعية الاذن فيه اما اولا فلان الاصل على البراءة وعلى العدم واما ثانيا فللظن فاذا لو كلف على وجه المنع
من الترك لبينه وازال الشك والالتباس ولو صرح بالدلالة [illegible] مع انه يستحق تاركه العقاب على لفظ شامل الوجوب وغيره [illegible] عشر
للوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجود القدرة على الوضع والداعي وانتفاء المانع وهو افعل
انتفاء غيره بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على الاطلاق واما عندنا فلانا نقول في صيغة افعل لانتفاء المانع الداعي وشدة الحاجة الى التعبير
والحاجة الى التعبير بالمفرد لان تعريف الوجوب بتركيب الى الكلمات [illegible] اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت وحتمت والزمت ومنع الحاجة الى
المفرد وانتفاء المانع اذا اللغة توقيفية فكان احد حينئذ من الوضع ومنع وجوب الفعل عند قيام الداعي وانتفاء الصارف ومعارض
المقدمات باشتداد الحاجة الى اللفظ يدل على الحال وآخر على الاستقبال ولم يوضع لهما مفرد وكذا اصناف الروائح مختلفة والحاجة الى التعبير عنها
شديدة وكذا اصناف الاعتمادات وتعارض الحكم باشتداد الحاجة الى التعبير عن اصل المشترك بين الواجب والندب كما تشتد
الحاجة الى التعبير عن الوجوب فوجب لفظ له وليس الا افعل وكذا من قال الندب ومن قال بالاشتراك قال قد تقع الحاجة الى التعريف
الاجمالي لا التفصيلي فلا بد له من لفظ وهو افعل ولان الحاجة الى التعبير عن الوجوب شديدة فلو كان صيغة افعل موضوعة له وجب ان
يعرف كل احد ذلك ويزول الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب فان افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب فيبطل الاشتراك
سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول لان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج
الى جمع عظيم يعين كل منهم صاحبه في مهمه لينتظم حال النوع ويحصل مصلحة الكل وفي الكل فاذا احتاج احدهم الى صاحبه فيضطر لا بد
الى تعريفه اياه وان لا بد له منه ولا يجوز له الاخلال به نظرا الى اشتداد الحاجة وقيام الداعي والقرائن لا تفيد [illegible] ان التعريف للمعنى
انما هو باللفظ [illegible] والموضوعات عن [illegible] والوجوب فيبطل على الظن وصيغة كغيره من الالفاظ المفردة والموانع منتفية لكونها في

الاصل كذلك والاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا الاصل عدم النقل ولو سلم فالدليل آت فيه وعدم المنع من الوضع فيحصل الظن ببقاء ذلك
وعند وجود القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر ان لم يمكنه الترك تعين الفعل وان امكنه فان لم يترجح الفعل لم يكن الداعي داعيا
ان ترجح وجب الوقوع والا عاد البحث ويمنع شدة الحاجة الى التعبير عن الحال والاستقبال والروابط والاعتمادات كالتشديد
الحاجة الى تعريف الاوزان فان الاشتقاق قد يمضي عليه مدة طويلة للاحتياج الى التعبير عما ذكرتم مع دوام الحاجة الى ما ذكرتم

التعيير

مع دوام حاجته الى التعبير عن معنى الوجوب وجعل الصيغة للوجوب اولى من جعلها للمشترك لانها للوجوب فامكن جعلها مجازا
فيه بخلاف العكس والوجوب اولى من الندب لعدم جواز الاخلال بالاول دون الثاني والاخلال ببيان ما يجوز الاخلال به اولى
من الاخلال ببيان ما لا يجوز الاخلال به وايضا يلزم الاشتهار لو سلم عليه ما لحقه اما مع تنوعه لا يظهر الفرق بينه وبين معارضه
الاجماع وجه غامض لم يلزم ذلك وقد تقدم ان الاصل عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة شديدة الى التعبير عن الترجيح
المطلق فيجب [illegible] فاذا تعارضت [illegible] كان الوضع للاعم اولى السادس عشر حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك فوجب حمله على الوجوب اما الاولى فلان المامور به ان كان واجبا فحمله على الوجوب
يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فعلى التقديرين [illegible] عدم المخالفة ولو حملناه على الندب فبتقدير الندب لا
يحصل المخالفة وبتقدير الوجوب قد يجوز تركه فكان الترك مخالفة للوجوب فحمله على الندب يقتضي الشك في المخالفة فيجب حمله على
الوجوب بقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طرفان احدهما امن قطعا والاخر مخوف وجب عقلا
ترجيح الامن لا يقال يمنع ان حمله على الندب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور فبتقدير الوجوب يكون حمله على المندوب سببا في الترك

امكانه

وانه محظور قلنا يمنع كون المامور به واجبا في نفسه وانما لو علمنا دلالة لفوته ان الامر لم يوضع للوجوب [illegible] في الحكم عدم [illegible] الا بعد
غير واجب واذا حملناه على الندب [illegible] مع ان حمله على الوجوب يحتمل الضرر اذ بتقدير انتفائه كان اعتقاد كونه واجبا جهلا [illegible]
الوجوب [illegible] وكراهية لاضداده قبيحا [illegible] انا نعلم ان [illegible] الوجوب او الندب فيقبل علينا بالتعيين لم
حملناه على الوجوب لم نخالف الامر قطعا ولا نقطع بعدم المخالفة لو حملناه على الندب فيفضل العقل بحمله على الوجوب في العمل التعيين لتحصل
القطع بعدم المخالفة بعد قيام الدليل على كونه للندب [illegible] المعارض فيفتقر مدعيه الى دليل ثم حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا
هذا خطاء في الاعتقاد وهو حاصل في الطرفين وما ذكرناه احتمال الخطاء في العمل وهو مختص بالندب واذا الجهل اشترك في احدى نوعي الخطاء واختص
الندب بالنوع الاخر فان جانب الوجوب اولى وفيه نظر فان حمله على الوجوب كما هو خطاء في الاعتقاد كذا هو خطاء في المامور به فان المندوب اذا
فعل على وجه الوجوب يقع الخطاء في الاعتقاد ولم يحصل المندوب ولانه لم يقع على الوجه المطلوب شرعا واحتج المنكرون للوجوب بوجوه الاول
العلم بان الامر للوجوب عقليا اذ لا مجال للعقل فيه والنقلي متواترا والاخبار غير كل احد ولا احاد لان المسئلة العلمية لا يحتج فيها بخبر الواحد
الظني وهذه حجة اصحاب الوقف والقائلين بالندبية او الاشتراك عاد عليهم النقض الثاني نص اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال
والامر الا الرتبة وهو يقتضي الاشتراك في جميع ما عداها وكما لا يدل السؤال على الايجاب فكذا الامر تحقيقا للتسوية الثالث قد وردت الصيغ

در الجزئيات

في الوجوب والندب معا والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اصل الترجيح ولانه لا اقل من ان الدال على الكلي
لا يدل على شيء من الجزئيات باحد الدلالات الثلث فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الترجيح وانما جواز الترك فقد

كان

كان معلوما بالاصل ولم يوجد المزيل فيحكم ببقائه ومع تحقيق الحكم برجحان الفعل مع كونه جائز الترك وهو معنى الندب الرابع قال صلى الله
عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الى استطاعتنا وهو دليل الندب والجواب عن الاول يجوز
ان يكون الدليل مركب من العقل والنقل مثل ان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب فيلزم عقلا من هاتين المقدمتين ان الامر للوجوب
سلمنا لكن لا نم ان المسئلة قطعية بل ظنية فيكفي خبر الواحد وعن الثاني ان السؤال للايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان قد يحصل الاجل التضرع
ولا بد من الاحتمال وذلك ضرب من الايجاب وعن الثالث ان المجاز قد يصار اليه للدليل وعن الرابع المنع من دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب واعلم
ان السيد المرتضى ره نقل الاجماع من الامامية على ان الامر في العرف الشرعي للوجوب وهو الذي اختاره نحن واما طولنا الكلام في هذه
المسئلة لكونها من المهمات في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر الفقهاء القائلين بان الامر للوجوب الى ان
الصيغة لو وردت عقيب حظر او استيذان افادت الاطلاق ورفع الحظر وذهب الباقون الى انها تفيد ما يفيده عقيب غيرهما من وجوب
او ندب او اشتراك وهو الحق لنا ان المقتضي للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح للمانعية فيثبت الوجوب مثلا وجود اما الاول
فلان المقتضي انما هو الصيغة على ما تقدم وانتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى الاباحة امكن الانتقال من الحظر الى الوجوب قطعا
ولانه لو امر ولده بالخروج من الحبس الى المكتب لم يكن للاباحة بل للوجوب مع انه قدامه بعد الحظر المستفاد من الحبس وفيه نظر لاستفادة
الوجوب هنا من القرينة وكذا امر الحائض والنفساء بالعبادة عقيب تحريمها وهو الوجوب بعد كثير النظائر ولان الامر اما ان يدل على ما يدل عليه
بكونه امرا وهذه الصيغة موجودة بعد الحظر ولان الحظر العقلي اكثر من السمعي وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا
بعد السمعي واحتجوا بان الاوامر الالهية اذا وردت عقيب الحظر افادت الاباحة فاذا طعمتم فانتشروا واذا احللتم فاصطادوا فاذا تطهرن
فاتوهن من حيث امركم الله فالان باشروهن ولان العرف يقتضي بذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل شيء ثم قال له افعل فهمت الاباحة والجواب
بالنقل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اذ الجهاد من فروض الكفايات وقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى
يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك لا مباح والعرف معارض بصورة امر الصبي بالخروج الى المكتب قال قاضي القضاة ان الاية انما

فاقتلوا المشركين

حملت فاصطادوا فانتشروا على الاباحة لا بمامر قصد النبي صلى الله عليه وآله وكم ضرورة ان هذه الاشياء مباحة لولا عروض الاحرام او
[illegible] بالصلوة فائدة اتفقوا بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحة وقال
الاخرون لا تاثير للوجوب السابق بل يفيد التحريم في ان الامر لا يقتضي التكرار اختلف الناس في الامر المجرد عن القراين
فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال الاخرون انه لا يقتضي
وحده ولا التكرار ان يجب المفهوم الا ان ذلك يطلب للحصول المرة الواحدة اكتفى بها وهو الحق وهو مذهب السيد المرتضى ره وابي
الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا والاخرون توقفوا اما للاشتراك بين المرة والتكرار
او لعدم العلم بالحقيقة في المرة والتكرار لنا وجوه الاول الصيغ قد وردت في المرة تارة وفي التكرار اخرى اما في الشرع فكالامر بالحج والعمرة
فانه للمرة والامر بالصلوة والزكوة فانه للتكرار واما في العرف فلان السيد اذا امر عبده بالدخول الى منزله او شراء اللحم لم يفهم منه
التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لاصر العقلاء ولو نص السيد على عدم التكرار لا يستقبحه العقلاء ايضا فلو امر بحفظ الدابة يحفظها
ساعة ثم اهمل لاصر العقلاء لفهم التكرار فقد ظهر استعمال اللفظ في كل منهما عرفا وشرعا فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما

وهو مطلق ادخال الماهية في الوجود لا يفيد وحدة ولا تكرارا دفعا للاشتراك والمجاز وان كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن فيه دلالة
البتة على احد القيدين لعدم دلالة الجنس على شيء من فصوله وصفاته نعم لما كانت المرة من ضرورات ادخال الماهية في الوجود لا جرم دل
على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع الثاني نص اهل اللغة على عدم الفرق بين يفعل وافعل الا ان الاول لا يكون الا في حال والثاني في امر وما
كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني ولا يحصل الفرق بينهما في غير الخبر والامر الثالث افادة التكرار يستلزم الاستغراق في جميع
الاوقات واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض اذ لا اشعار في اللفظ ولا في المعنى بالتعيين
واما بطلان الثاني فبالاجماع ولانه يلزم اذا امر بعبادتين متنافيتين ان يكون الثاني ناسخا للاول لوجوب استيعاب الوقت للاولى
واقتضى الثانية ازالتها عن بعضها والنسخ ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس ناسخا للصلوة فلو امر بالحج
ناسخا للغير اي الوجه ولا الامر بالصلوة ناسخا للوضوء الرابع يحسن تقييده بهما فيقال افعل مرة او مكررا من غير نقض ولا تكرار ولا احدهما
وكان موضوعا للقدر المشترك الخامس المرة والتكرار من الصفات كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة السادس يحسن
الاستفهام عند مطلق الامر عن الوحدة والتكرار احتج القائلون بالتكرار بوجوه الاول تمسك الصحابة بتكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا
الزكوة وبقوله فاقيموا الصلوة وكذا في الصلوة وغيرهما من الاوامر الشرعية الثاني الامر والنهي يشتركان في مطلق الطلب الا ان الامر طلب
الفعل والنهي طلب الترك واذا كان النهي يفيد التكرار كان الطلب الآخر كذلك الثالث لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثناء منه لانه
يكون نسخا ولما جاز نسخه والتاليان باطلان فكذا المقدم الرابع ليس في اللفظ اشعار بوقت معين فاما ان يجب ايقاعه في الكل
او وقتا بعينه فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس اقتضاء ايقاع الفعل في ذلك الزمان اولى من اقتضاء ايقاعه في آخر واما ان لا يقتضي ايقاعه
في شيء وهو باطل بالاجماع او ايقاعه في الجميع وهو المطلوب الخامس التكرار احوط فيكون اولى اذ بالتكرار يأمن من الاقدام على المحذور الا امر منع
خلاف المرة فيكون اولى دفعا للضرر المخوف السادس قوله تعالى فاقتلوا المشركين يعم كل مشرك فقوله ثم يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ
الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السابع الامر بالصوم اقتضى فعله واعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا وكذا الوجوب الآخر الثامن قوله صلى
الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم اي فأتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهو يدل على وجوب التكرار التاسع سأل عمر
النبي صلى الله عليه وآله لما راه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوتين عام الفتح فقال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم
تكرار الطهارة من قوله تعالى فاذا قمتم الى الصلوة الآية لكان السؤال عبثا العاشر اذا قال العبد احسن عشرة فلان فهم الدوام الحادي عشر
لو لم يقتض التكرار لكان المفعول في الوقت الثاني قضاء لا اداء الثاني عشر لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول
احتاج في فعله في الثاني الى دليل الثالث عشر الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار واحتج القائلون بالوحدة بوجوه الاول
اجماع اهل اللغة على ان من امر غيره بفعل ولا عادة متقدمة اذا فعل مرة واحدة بلا زيادة الثاني اشتقاق اهل اللغة من الضرب اضرب مثل
ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتقوه لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك الثالث حمل الامر على الايقاع والتلبس
في انه لا يفيد التكرار الرابع لو حلف ليصلين او ليصومن عد ممتثلا بالمرة واحتج القائلون بالاشتراك بحسن الاستفهام
فيقال اردت مرة او التكرار ولهذا حسن سؤال سراقة النبي صلى الله عليه وآله احجنا هذا لعامنا او للابد ولانه استعمل فيهما
فيكون مشتركا اذ الاصل في الكلام الحقيقة احتج القائلون بالوقف بانه لو دل على التكرار او المرة لكان الدليل ولا سبيل الى النقل ولا

بتواتر

بتواتر والاحاد لا تفيد والجواب عن الاول ان الامر وان لم يقتض التكرار فلا بد ان يكون عند اقتران ما يدل عليه فلعل الصحابة سمعوا
امر النبي صلى الله عليه وآله بالعبادات في التكرار فيما ثبت فيه التكرار لا لمجرد الامر وعن الثاني بالفرق فان الانتهاء ابدا ممكن بخلاف الفعل ابدا ولان النهي
نقيض الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه وعن الثالث بمنع ورود النسخ فاذا فرض كان قرينة في ارادة التكرار ومن يقول بالفور
يمنع الاستثناء اما من ينفيه فانه يقول بتخيير المكلف بالاتيان به في اي وقت شاء فالاستثناء يخرج من تسويغ ايقاع الفعل فيه وعن الرابع ان
الاولوية ثابتة عند القائل بالفور ومن نفيه يجعل الامر دالا على طلب الفعل من غير بيان الوجوه والعدد والزمان الى الحاضر والآتي بل الاولوية
ثابتة عند القائل بالفور ومن نفيه يجعل الامر دالا على طلب الفعل من غير بيان الوجوه والعدد والزمان الحاضر والآتي بل القدر المشترك
بين الجميع وعن الخامس ان المكلف اذا علم اقتضاء اللفظ التكرار امن مع وجود الخوف في التكرار كلفه شرائطه ودخول الدار وعن السادس
ان صيغة المشركين للعموم في الاشخاص بخلاف صيغة اقتلوا فلا يلزم ابدا او في كل زمان افادة التعميم وعن السابع انه دوام اعتقاد الوجوب تبع
قيام دليل الوجوب بخلاف احكام الايمان لا لمجرد الامر فتركه يكون كفرا والكفر منهي عنه دائما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائما
في الامر المقيد بالوحدة ولا نسلم وجوب العزم ولهذا كان من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب عليه حين انتباهه ولو وجب العزم لوجب انتباهه
كالوضوء لو توقف العبادة فانه يجب انتباهه سلمنا وجوب العزم لكن نمنع وجوب دوامه فانه تبع لوجوب المأمور به سلمنا لكن لا نم كونه
مستفادا من نفس الامر بل من دليل اقتضى دوامه عن الاصل المقارن بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن الثامن انه انما يتم الاستدلال
به لو قلنا انه الزائد على المرة مامور به وهو ممنوع وايضا فانه دال على عدم التكرار اذ جعله موكولا الى استطاعتنا ومشيتنا وعن
التاسع انه عرف من جواز السهو على النبي صلى الله عليه وآله سأل عن التعمد فيحتاج الى بيان انه عليه السلام بذلك عرف ان الامر بالطهارة لا يتكرر
بتكرر الصلوة وقد كان محتملا لان يكون الامر عقيب الشرط فقد حمله عمر على التكرار فلذلك عبر النزاع وعن العاشر ان الامر يحسن
بالعشرة والتعظيم انما كان لوجود السبب وهو استحقاق المأمور بحسن عشرته للتعظيم والسبب يلزم مسببه بدوامه
وعن الحادي عشر بذلك فانه يلزم لو قلنا الامر للفور وهو الجواب عن الثاني عشر وعن الثالث عشر بالمنع في المقدمتين وسيأتي وعن الاول احتج القائلين
بالوحدة بالمنع من اجماع اهل اللغة على ما ذكرتم فان من يقول بالتكرار يمنع ذلك سلمنا لكن لما كانت المرة من ضرورات الفعل كانت مامورا
بها قطعا بخلاف الزائد فمن فعل مرة ممتثلا بالمرة لانه علم انه مامور به ولم يعد مخالفا للامر بترك الزائد لانه لم يعلم الامر به وعن الثاني
سلم انه لا يقتضي التكرار لكن لا يقتضي الوحدة ايضا وهو منه هنا وكذا عن الثالث وعن الرابع ما تقدم في انه حسن السؤال لا يفيد الاشتراك
لجواز التواطؤ او يكون القصد بالسؤال ازالة ايهام ارادة جزء من الجزئيات وكما ان الاصل الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك فوجب
جعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمجاز على احدهما الا لدليل ولا يلزم الوقف بل الجزم بارادة المعنى الكلي سلمنا لكن لا نم حمله على المرة لدلالة
الامر على الطلب المشترك بينهما وبين الزائد والاصل الدال على البراءة ينفي الزائد فيبقى المرة مراده   في الامر المعلق
شرطا وصفا احتج القائلون بتكرار الامر المطلق على تكرره هنا واختلف الآخرون فذهب قوم الى انه لا يفيده هنا ايضا وهو اختيار السيد
المرتضى وجماعة من الفقهاء وقال آخرون انه يتكرر بتكرار الشرط والصفة والاقرب ان نقول ان كان الوصف علة موجبة اقتضى تكرار
الامر بتكرره والا فلا لنا وجوه الاول اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر بتكرر الدخول الثاني لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال للوكيل طلق زوجتي ان دخلت الدار الثالث الحكم المعلق

على الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر اما المقدمة الاولى فللاجماع على انه لو قال لسيد طلق زينب ان دخلت الدار فدخلها عمرو صدق بالمرة وان
لم يتكرر دخولها بعد تكرر دخول عمرو واما الثانية فبالقياس على اليمين مع دفع الفرق بانه يصح بالتكرار الرابع اللفظ دل على تعليق الامر على
شيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة ولهذا يقبل القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك
الاقسام والمشترك لا دلالة فيه على احد جزئياته الخامس لو افاد التكرار لكان اما ان يستفاد من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسئلة
الاولى من ان الامر لا يقتضي التكرار او من الشرط وهو باطل ايضا فانه ليس في لفظ ان واذا اشعار بتكرار الافعال او يستفاد من المجموع او
من المعنى لانا نقول اما المجموع فانه لا يفيد الا تخصيص الامر بالشرط وقد قلنا ان الامر انما يدل على الوحدة مع احتمال التعدد فالمجموع
انما يفيد تخصيص تلك المرة بالشرط واما المعنى فانه انما يفيد من حيث كان الشرط علة وليس كذلك فان الشرط ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر ولا امتناع في ان يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم واما اذا كان الوصف علة تامة للحكم فانه يلزم من تكرره
تكرر الحكم قضاء للملازمة المعلول العلة احتج المخالف بوجوه الاول ورد في الكتاب العزيز اوامر معلقة بشروط وصفات وقد تكررت
بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والسارق والسارقة والزانية والزاني ولو لم يكن مقتضيا للتكرار لم يكن متكررا
الثاني ان تكرر الحكم بتكرر العلة بتكرر الشرط والمقدم حق بالاجماع فالتالي مثله بيان الشرطية ان الشرط اقوى في العلة
لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة وكان اقتضاؤه للتكرار اولى الثالث نسبة الحكم الى اعداد الشرط واحدة فلا يختص الوجود
الاول بعينها دون ما بعده فاما ان يجب انتفاء الحكم عند وجود الشرط او لا كالانتفاء عند وجوده ثانيا وثالثا او وجوده في
جميع صوره عند وجود الشرط والاول باطل اجماعا فيتعين الثاني لاستحالة الترجيح من غير مرجح الرابع لو لم يكن الامر مقتضيا للتعليق
الحكم بجميع الشروط بل الاول منها لزم ان يكون فعل العبادة مع الثاني والثالث دون الاول وكانت مفتقرة الى دليل اخر وهو خلاف
الاجماع الخامس تشارك الامر والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيان الاولى انه لو قال
ان دخلت فلا تعطه درهما اقتضى التكرار فكذلك الامر لاشتراكهما في الطلب السادس الامر يدوم بدوام الشرط فيكون تعليقه
على الشرط المتكرر يقتضي التكرار بيان الاولى انه لو قال اذا دخل شهر رمضان فصم فان الصوم يكونه دائما بدوام الشرط وبيان الثاني
ان التعليق على الشرط المتكرر في معناه فكان دائما والجواب عن الاول انه التعلق لا يتاتى من جهته ومطلق التعليق يوجد مع التكرار
وعدمه فلا يلزم من وجوده تكراره في بعض الصور وصفة كذلك كما لم يلزم من عدم تكرره تكرر الشرط في مثل الامر بشراء اللحم عند دخول
السوق وصفة كذلك على انا نقول نحن قد بينا وجوب التكرار عند وجود الوصف اذا كان علة للحكم ولا شك في كون الزنا علة لوجوب
الحد والسرقة علة للقطع فالتكرار بها لا من حيث التعليق على مطلق الشرط بل لوجود العلة اذ لو كان لمطلق التعليق لوجب التكرر
في شراء اللحم عند دخول السوق والحج عند وجود الاستطاعة وعن الثاني المنع من كون الشرط اقوى فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط
بخلاف العلة فان الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط قلنا وكذا العلة والموجود عقيب علة اخرى اما احتماله فنوع على ان العلة الامر
الخ سلمنا لكن لما لم يكن الشرط مؤثرا في الحكم لم يلزم من تكرار الحكم تكرر المؤثر بتكرره بتكرر غيره وعن الثالث انه يلزم الدوام
مع من يعتقد الفور اما نحن فلا بل الامر مقتضي للامتثال مع استواء التقديم والتاخير فيه اذا علم تجدد الشرط وغلب على الظن
بقاء المامور ويكون قد اقتضى التعلق المامور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص لبعضها دون بعض واما

ان لم

ان لم يبلغ على الظن تجدد الشرط وبقاء المامور الى الحالة وجود الشرط الثاني فقد تعين اختصاص المامور بالشرط الاول لعدم
تحقق ما سواه وبه ظهر الجواب عن الرابع وعن الخامس ان قياس الامر على النهي قياس في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي لا لاعتبار
تكرر الشرط بل لاقتضاء النهي الدوام وعن السادس ان المامور به هنا واحد والشرط ايضا واحد بخلاف صورة النزاع واعلم ان مجوز
القياس ذهب بعضهم الى انه يتكرر بتكرر الشرط والوصف من حيث القياس لانه قال ان كان زانيا فارجموه لعلمنا انه جعل الزنا
علة الرجم ووجب تكرره بتكرر الوصف اما المقدمة الاولى فلان القائل لو قال ان كان عالما فاقتلوه وان كان جاهلا فاكرموه استقبحه
العقلاء فاما ان يكون لانه جعل العلم موجبا للقتل والجهل موجبا للاكرام او لا لذلك فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل
اذ لا امتناع في استحقاق العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب اخر وكذا الجاهل يستحقهما باعتبارين فلم يكن الاستقباح من
العقلاء ثابتا ولما ثبت ان الاستقباح انما حصل لان فهم القائل بكلامه جعل العلم سببا للاكرام فاذا ورد التعليق في الشرع دل
على جعل المعلق عليه علة للمعلق فتكرر الحكم بتكرره عند القايسين لا يقال ينتقض بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت
الدار فانت طالق ونحوهما من النظاير فتمتنع من تعليل الاستقباح بجعل الوصف علة لم لا يجوز ان العلم ينافي القتل فاثبات الحكم مع قيام
المنافي يوجب الاستقباح سلمنا افادته العلية هنا فلم قلتم انه في كل صورة كذلك سلمنا لكن لا يلزم من تكرار العلة تكرار الحكم
لجواز توقفه على شرائط كالسرقة فانها موجبة للقطع لكن يتوقف ايجابها على شرائط متعددة لانا نقول لا يلزم من جعل الاثبات سببا
علة للحكم ترتب الحكم عليه دايما فانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعلم كونه اسود لم يلزم عتق السودان من عبيده والتنبيه على
العلة ليس بدعا في الشرع فلا يلزم من تعدد الطلاق وشراء اللحم بتعدد الشرط بخلاف الشارع فانا لو علمنا او ظننا انه لو جعل شيئا ما
علة للحكم فانه يتكرر بتكررها عند القايسين ولا يكون هذا التكرير مستفادا من الامر بل من الامر بالقياس وفيه نظر لافتقار العتق
الى الصيغة ويمنع المنافاة بين الفسق والاكرام فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات اخر والاصل تخريج الاحكام على وفق المصالح
فاذا ثبت ظن العلية هنا ثبت في الجميع بالقياس والجامع ان الحكم اذا كان مذكورا مع علة كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة
للمكلف فناسب الشرعية ولانا نذكر صورا كثيرة ثم نقول لا بد من قدر مشترك وهو اما ترتيب الحكم على الوصف او غيره والثاني
باطل لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول والحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القايسين واعلم انه لا فرق بين ما ذكرناه وبين
هذا القول لان الشرط انما يكون علة شرعية لو ناسب الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجموه ومثل هذا يتكرر الحكم بتكرره على العلة
اما فيما لا مناسبة فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العلية لعدم المناسبة وهنا لا يلزم من تكرار الشرط تكرار الحكم ٭
في ان الامر المقتضي الفور اختلف الناس فيها فقال جماعة من الحنفية والحنابلة وكل من اوجب التكرار انه يجب الفور
وذهب الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وجواز التاخير
عن اول اوقات الامكان وقال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال التوقف انما هو في التاخير بل هو ممتثل اجماعا واما
المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل هو آثم بالتاخير منهم من قال بالتاثيم ومنهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف في المبادر ايضا
وخالف في ذلك اجماع السلف والحق ان الامر يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا بخارج
وان الاتي به على الفور او التراخي ممتثل لنا وجوه الاول انه قد ورد بهما فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق

الطلب دفعا للمجاز والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصية لاحد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة للمشترك وغير لازمة
له فانتفت الدلالة الثلث الثاني حسن تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار لكان المشترك بينهما هو حكم اهل اللغة بالتسوية بين نفعل وافعل
الذي الخبر والامر به والخبر لا اشعار لشيء من الاوقات لصدقه عند الاتيان به في اي وقت كان من المستقبل فكذا الامر لا الافتراق فيما عداه كذا
الرابع قال اهل اللغة افعل امر وهو مشترك بين الامر بالشيء على الفور وعلى التراخي فان الامر على الفور امر مع قيد الفورية والامر على التراخي
امر مع قيد التراخي ووجود الجزء لازم لوجود المركب فمسمى الامر قدر مشترك واذا ثبت ان افعل امر وان الامر مشترك بينهما ثبت عدم دلالة افعل
على غير المشترك احتج القائلون بالفورية بوجوه الاول قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولو كان للتراخي
لم يستحق الذم اذ كان له ان يقول انك لم ترتبني والامر لا يقتضي الفور فلا يقتضي الذم في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا
الخيرات الثالث لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل
الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عن التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام المبدل في ذلك الوقت لا دائما لان
مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة وبهذا البدل يقوم مقامه وهو فعل ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية
واما الثاني فانه يمنع من كونه واجبا فان المفهوم من قولنا ليس بواجب الا جواز تركه لا الى بدل الرابع لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او لا الى غاية
والقسمان باطلان فجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة فان كانت معينة كانت معرفة قلت الاغلبية
ظن المكلف انه لو لم يشتغل بادائه ذلك الفعل فانه كان من جواز التاخير الى غاية معلومة قال ان الفائدة ذلك فالقول باثبات غاية غير ذلك خرق
الاجماع لكن الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد به وجرى مجرى الظنون السوداوية وان كانت لامارة فليست الا المرض الشديد وعلو السن
اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس من يموت بغير كبر ولا مرض وذلك لا يقتضي خروجه عن هذا التكليف مع اتفاقهم على ان
ظاهر الامر الوجوب وان لم تكن معلومة او لم تكن معينة لزم تكليف ما لا يطاق فانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين مع انه لا
يعرفه او عن وقت معين وهو غير معلوم له ابهم ولا يكون تكليفا بما لا قدرة عليه واما الثاني فانه يستلزم كون الواجب غير واجب لانه
اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب الخامس لو اخر العبد امر السيد بشرب الماء فاخر ذمه العقلاء ولولا فهم التعجيل لم يحسن
ذمه وارشاد ذلك على القرينة على خلاف الاصل السادس يجب اعتقاده وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي
الامر قياسا على الآخر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الامر بالفعل بالذات وبالاعتقاد وجوبه فاذا كان صلا
تناوله على الفور كان تناوله اولى السابع الامر مشارك للعقود من حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول في البيع وقوع
العقد عندها الا انه استدعاء فعل بقول مطلق فاقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الثامن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء
في الحال والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور التاسع الامر والنهي ضدان وقد اشتركا
في حقيقة الطلب وكما اقتضى النهي الفور فكذا الامر العاشر الاحتياط يقتضي الفور فانه لو سارع خرج عن العهدة بيقين على خلاف ما لو
اخر الحادي عشر الامر اقتضى وجوب الفعل في اول اوقات الامكان فان المكلف لو فعله فيه لاسقط الفرض بلا خلاف فجواز تاخيره
عنه نقض لوجوبه فيه والجواب عن الاول انا نقول فيه الثاني تقرير جواز التاخير يخرج الواجب عن كونه واجبا والثاني المقدم مسلم بان التوسيع
ان المكلف لو فعله في ثاني وقت الامر سقط عنه الفرض وفعل ما وجب عليه فعلمنا ان الامر يتناوله ويحصل بهذا يمنع من الاخلال به لانا

لاخلال

بالاخلال به عرفت اذا كان ما يقع فيها بعد ليس هو ذلك المامور به بعينه وانما هو مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يصح ان يوجد
في وقت لا يصح ايجاده في غيره واما بطلان الثاني فظاهر عبارة اخرى للايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان العباد
لا يصح فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يقع عقيبه ليكون الفعل واحدا ولان الفعل اذا علم انه واحد وانتفى ان
المفعول عقيبه مراد وصلاح وجب الحمل عليه لانا نعرف القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له والثاني يكفي فالمقدم مثله
بيان الشرطية اذا خرج من كونه واجبا مضيقا لا بدل له في بدل المنصف من المذهب وبيان بطلان الثاني انه البدل لا دليل عليه في جهة الامر
فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه حكاية حال فيجوز ان يكون ذلك الامر للفور ولان الفور مستفاد من قوله فاذا سويته ونفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي تقتضي الفور وهو غير محله ولان التوبيخ للعناد وترك
الفعل مطلقا والامتناع من الاتيان به لا باعتبار التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه مجاز من حيث انه ذكر المغفرة واراد
سببها وليس في الآية ان المقتضي للمغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وفيه نظر فان المقتضي للمغفرة هو الفعل فالمسارعة
اليه هو الفور ولان هذه الآية دلت على وجوب الفور فلم يكن فيها حجة على ان الامر للفور لان الفور مستفاد منها لا من مطلق الامر
ولانها امر فدلالتها على الفور نفس النزاع وعن الثالث والرابع انهما واردان عليهما نص فيه على التوسع نحو التاخير كقضاء الواجب الموسع كالنذور
والكفارات وكل الواجبات الموسعة وكما لو صرح وقال اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت وعن الخامس ان الفور هناك
لقرينة الحاجة الى الشرب ومعارض بما لو امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجة السيد الى الفعل في الحال فانه لا يفهم التعجيل لا يقال ان السيد
يعلل مواخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول وقد يعتذر العبد بانك ما علمت التعجيل والامر متراخ ويكون ذلك مقبولا عرفا
المعارضة بما تقدم من الكفارات ونحوها افعل في اي وقت شئت والجواب لو قال الشارع زيد بن نفيل عندنا وجب الفور بالاعتقاد دون
الفعل لان وجوب الاعتقاد ليس مستفادا من الامر بل كل عاقل يعلم بالنظر وجوب امتثال اوامره تعالى وعن السابع انه يبطل بقوله افعل اي
وقت شئت ولان جامعهم طردي وعن الثامن يمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسيأتي وعن التاسع ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور بخلاف
الامر وعن العاشر بالمعارضة بقوله افعل اي وقت شئت وهو وارد على اكثر ادلتهم وفيه نظر للنص على جواز التاخير هنا وعن الحادي عشر بانا نسلم
ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان لكن العبد بالخيار على وجه التخيير بينه وبين ثاني الحال وثالثه وهكذا ففي اول وقت فعله
يكون موديا للواجب بخلاف ما اذا فعله وسياتي زيادة تحقيق لهذا وعن الثاني عشر بالمنع من اختصاص افعال العباد وكل فعل بوقت بل الحق
ان الفعل الواحد يمكن ان يوقع في الزمن الاول والثاني والثالث وهكذا سمي انه للوقت من خلاف التشخص لكنه مكلف بصورة الفعل
فاذا اوقعه في الاول فقد اتى بتلك الصورة وكذا في غيره سلمنا لكن لم يتناول الامر الافعال المختصة بالاوقات لم يمتنع ان يتناوله ايضا
ما يختص بكل وقت على البدل بمجرد تركه ما اختص بالاول الى ما يختص بالثاني والثالث لان كل واحد من ذلك على جانبه وعن الثالث عشر
بالمنع من اثبات البدل على تقدير التراخي والتخيير من عدم دلالة الامر عليه وسياتي ان شاء الله تعالى واحتج السيد المرتضى بوقوع الامر بحسب الاستفهام
والاستعمال فيهما والجواب بالاستفهام فان مع وضعه للفور لا يحسن الاستفهام والاستعمال والتعجب
بعيد باسناد الاول وهو ان اللفظ حال تردده لا ينبغي في التخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما يتناوله وكذا لا يفهم منه الاماكن والاعداد
من عقب الادلة نقول لحسن ان تقال افعل الآن او بعد وقت او متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لم يحسن ذلك وهو حسن فلا

بحث اولا في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يعدم بعدم
الشرط ام لا فذهب القاضي قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكاه عن شيخه ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وقال
ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق لنا وجوه الاول ان النحاة نصوا على ان
حرف ان حرف شرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فانهم يقولون ان الوضوء شرط الصلوة والحول
شرط وجوب الزكوة ويقصدون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه والاصل في الاستعمال الحقيقة لا يقال اصطلاح النحاة ليس حجة في الوضع فانهم
قد اصطلحوا على تسمية ما لم يوضع في اللغة كالحركات والفاعل والمفعول ونحوها سلمنا لكن الشرط هو العلامة وهذا اشراط الساعة
ولا يلزم من ثبوته ثبوت المشروط دونه العدم كما في العلامة سلمنا لكن الشرط انما ينتفي الحكم بانتفائه لو لم يكن هناك شرط اخر
يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا وح فلا يلزم من عدم الشرط عدم الحكم لجواز شرط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة
كذلك لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما يدل على ثبوت الشيء لامتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول والاحصان
اذ لا يلزم من وجود الوضوء صحة الصلوة وتسمية اشراط الساعة لامتناع وجود الساعة بدونها او هو المراد واثبات شرط
اخر ينفي كون الاول شرطا لان فيه ان الشرط ما ينتفي الحكم عند نفيه نعم يكون الشرط احدهما لا بعينه الثاني روي ان يعلى ابن امية سال عمر بن
الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما اقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك لا يقال التعجب باعتبار كون الصلوة تامة
في اصل الخطاب واستثنيت حال الخوف فينبغي ان يعدلها على الاصل في وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب
[illegible] دليل عليكم لوجود المشروط عند عدم الشرط الاجماع على القصر في السفر عند عدم الخوف [illegible] لانا نقول ايات الصلوة لا
تدل على الاتمام لكان هو الاصل فقد روت عايشة ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا واقرت صلوة السفر [illegible] الخوف
والتعجب لما حصل لوجود المشروط عند عدم الشرط صلح دليلا لنا لا علينا الثالث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم
من عدمه عدمه لكان كل شيء شرطا لكل شيء والثاني باطل بالضرورة فكذا المقدم والشرطية ظاهرة واحتج المخالف بوجوه الاول لو كان
المعلق على الشيء عدما عند عدم الشرط لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم
[illegible] ارادة التحصن الثاني قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وقوله فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم المشروط عند عدم الشرط فيها الثالث لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق لم ينتف وقوعه عند عدم الدخول بمعنى لم يجز ان يعلق على امر اخر لم يكن مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط
عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن الاول قال ابو الحسين ونعم ما قال ان الظاهر يقتضي ان لا يحرم الاكراه على البغاء
اذا لم يردن التحصن ولكن لا يلزم من عدم التحريم ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده
عقلا وهو ههنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة التحصن يردن البغاء فيمتنع تحقق الاكراه ح وعن الثاني ان استحباب الكتابة انما
ثبت عند علم الخير الذي هو المال او الصلاح او المجموع وعند انتفائه ينتفي استحباب الكتابة ويبقى الجواز وهو مذهبنا والامر بالشكر
انما يثبت على تقدير [illegible] ولا يشكروا والان الشرط ههنا خرج مخرج الاغلب وكذا في الرهن وعن الثالث ان القايلين بوقوع

المشروط

المشروط [illegible] الى وقوع المعلق او دخلت وان وقع المنجز فلو كان المنجز لما انحلت ثم تزوجت بهم دخلت وقع المعلق
عندهم في الحكم المعلق بعدد اختلف الناس ههنا فقال قوم انه الحكم اذا علق بعدد دل على ان ما عداه بخلافه
ومنهم من قال لا يدل والحق انه يدل اذ الكائن العدد والناقص علة لامر امتنع عدم ثبوت ذلك الامر في الزايد لان الناقص موجود
في الزايد ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فعلة ذلك الامر متحقق في الزايد كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني مائتين فالزايد عليها اولى
بالتحريم لان المائتين موجودة في الزايد وكالقلتين اذا بلغ الماء كرا لم ينجس بنجاسة كان الزايد على الكر اولى في عدم قبول النجاسة ولو كان
العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزايد عليه موصوفا به اذ لا يلزم من وجوب عدد او اباحته وجوب الزايد عليه او اباحته
هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فالاول يلزم منه اباحة ما دون ذلك العدد ان كان داخلا تحته
على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم خمسين ولا يدل لو اذا لم يدخل على كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشاهد
الواحد لان الحكم بالشاهد الواحد غير داخل تحت الحكم بشاهدين ولو كان يدخل تارة ولا يدخل تارة كاستعمال الكر اذا وقع
فيه نجاسة فانه قد يباح استعمال نصفه في ذلك الكر ولا يباح استعمال نصفه منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة ولو حرم الله تعالى عددا فقد
يدل على تحريم ما دونه من طريق الاولى كما انه حرم استعمال نصف كر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اولية تحريم ربعه وقد لا يدل كما لو حرم
جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم المائة ولو اوجب جلد الزاني مائة فانه يوجب جلد خمسين حيث لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه ينفي
نفي الوجوب على الجزء وقد ظهر مما قدمناه ان الحكم المعلق على عدد لا يدل تعليقه على [illegible] على حال ما دونه والمخالف فيه [illegible] احتج القوم
بانه تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال النبي صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين فعلم ان الحكم ينتفي عن الزيادة ولان
الاجماع واقع على نفي زيادة على الثمانين في حد القاذف بمجرد اية الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فايدة
والجواب عن الاول انه تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزايد فكذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما زاد على السبعين فجوز
صلى الله عليه وآله حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم [illegible] القطعي قد زال وهو المدعى وعن الثاني ان
النفي عقلا بالتمسك على حكم الاصل وعن الثالث ما سياتي في دليل الخطاب البحث الخامس في الامر المعلق بالاسم ذهب المحققون الى ان
والاشاعرة الى ان تقييد الامر والنهي بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا وذكر بعض قول القايل زيد في الدار فانه لا يدل على ان
عمرو ليس فيها ولا انه فيها وكذا اذا امر بشيء فانه لا يدل على وجوب غيره قال ابو بكر الدقاق من الاشاعرة انه يدل على نفيه عن غيره فيها
لنا وجوه الاول اتفق الكل على جواز قوله زيد اكل مع العلم بان عمرا اكل الثاني لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان
باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر عن زيد فكيف يدل على حكم عن زيد واما المعنى فلانه قد يشترك زيد وعمرو في نفي [illegible] التخصيص
الى اللقب وعن احدهما بانه الغرض [illegible] فلا يدل من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى الثالث اكل زيد ليس موضوعا لعدم الاكل عن عمرو ولا المعنى هو
جزءه وليس ملازما له لانفكاكهما وجودا او تصورا فانتفت الدلالات الثلث الرابع لو دل لزم الكفر اذا قال زيد موجود [illegible] على الحكم
بنفي الوجود عن الله تعالى وعن الانبياء عليهم السلام وكذا اذا قال عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلى الله عليه وآله وهو باطل بالاجماع الخامس
لو دل لبطل القياس لان التنصيص على حكم الاصل يقتضي التنصيص على عدم الحكم عن الفرع فلا يجوز اثباته بالقياس لان النص مقدم على القياس
السادس الدلالة فهم المعنى من اللفظ ونحن نعلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا نفهم منه ان عمرا ليس باكل فانتفت الدلالة السابع

ول ما حسن من الانسان ان يخبر به الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس بكامل لانه ان جوز ذلك كان متقاحرا بما لا يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن
ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء الاخبار بالكمال زيد مع جهل غيره احتج الرفاق بانه لابد في التخصيص من فايدة وليست الا نفي الحكم
عما عداه ولانه لو قال الفقيه ما اباه ام ولا اخت ولا امراته بزانية فهم نسبته الزنا الى زوجة خصمه واخته ولهذا اوجب اصحاب احمد ومالك
حد القذف والجواب المنع من المقدمة الثانية فان الفايدة تعلق الغرض بالاخبار عن احدهما دون السكوت عنه وفهم نسبة الزنا من قرينة
الحال لا اللفظ ويمنع وجوب الحد

في الامر المقيد بالصفة

اختلف الناس ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه ام
لا فقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية بانه يدل ومنع
منه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال وجماعة من المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلثة الاول
ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف
والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله تحت الشاهدين
ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا وجوه الاول انه لو دل على ثبوت الحكم مع الوصف وعلى نفيه عما عداه لدل اما
بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان اما الاول فلان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن موضوعا للنفي في الحكم في القسم الثاني
لم يكن عليه دلالة قطعية وان كان موضوعا له كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الاخر ولا نزاع فيه واما الثاني فلان الدلالة
المعنوية هي دلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان السائمة لا تدل على المعلوفة فيجب الوضع ولا يلزم من
فهم احدهما فهم الاخر لجواز انفكاكهما في التصور فثبوت الحكم في احدهما لا يستلزم نفيه عن الاخر لجواز اشتراك الصورتين في الحكم وتخصيص
احدهما بالبيان اما لان بيان الاخرى ليس بواجب وان كان واجبا لكن تنبيه بطريق اخر او لان المتكلم خطر له احد القسمين دون الاخر الثاني
هذا الثاني في نفس واجب الوجوه كثيره او لان السامع يحتاج الى بيان احد القسمين كمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فلا يبعد [illegible] لانه لا يحتاج
الى معرفة حكم السائمة خاصة فخصص [illegible] تخصيص البيان او يكون احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع التافيف [illegible] الاعلا
فانه يدل على التحريم [illegible] بطريق الاولى او يقصد به البيان فان دلالة العام على جزئياته اضعف من التخصيص على كل جزئي لاحتمال تطرق
التخصيص الى الاول دون الثاني او ليحصل للمكلف ثواب الاجتهاد بان يستنبط من التنصيص على الجزئي علته المشتركة فيحمل الاخرى عليها
فيزداد ثوابه لزيادة المشقة او بان يبقى المجتهد على حكم الاصل كالمعلوفة لا ذكر لها في السائمة فتبقى على الاصل واما تخصيص
ذكر السائمة في الذكر بموضع الاشتباه فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتمالها في
المعلوفة ولا يقال دلالة الالتزام اذا كانت ظنية لم يمتنع عدم اللزوم في بعض المواد فان الغيم الرطب كما دل على المطر ظاهرا لم
يبطل دلالته بعدم المطر احيانا ونحن نقول ان ثبوت الحكم مقيدا بدل ظاهرا على نفيه عند نفي القيد [illegible] العدم في بعض الصور لا
مع تساوي الاحتمالات ولم نسبه ولانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه عما عداه قطعا ولا ظاهرا لانه لو دل عليه ظاهرا لكان من
الوجوه التي ذكرناها مخالفة الظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا التقسيم انما يلزم لو قلنا ان التقييد خاصة يدل على النفي اما على تقدير
ان يكون مقدمة فلا وتقريره ان نقول هذا تخصيص فلا بد له من فايدة ولا فايدة سوى النفي الثاني الامر المقيد بالوصف قد يرد مع نفي الحكم
عما عداه اتفاقا ومع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاشتراك

والمجاز

والمجاز على خلاف الاصل فيجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع عدم الدلالة على غيره نفيا واثباتا وفيه نظر اذ لا يلزم من
عدم الارادة في بعض المواضع امتناع عدم الوضع ونحن لما نقول انما العدم لو لم يكن للتخصيص فايدة سوى العدم اما مع وجود فايدة اخرى فلا
وذلك كما اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في الاولاد فان الغالب انه خشية الاملاق وكذا الغالب ان القتل انما يكون
مع التعمد الثالث ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه ثبوته في الاخرى والاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم منه الاخبار عن نفيه في الاخرى
فان الاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم منه الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما اما ان ثبوته في احدهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن تحقق
اشتراك المختلفين في بعض الاحكام كالمختلفان ويمكن تخالفهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته بها
ثبوته في الاخرى ولا عدمه واما ان الاخبار عن حكم احدهما لا يستلزم الاخبار عن حكم الاخرى لان احدهما مخالفة للاخرى بين المختلفان لا يجب تساويهما
في الحكم فلا يلزم من كون احدهما متعلق غرض الانسان بالاخبار عن كون الاخرى كذلك بل المتساويان يجب تساويهما في الاغراض والاخبار عنه
الحكم عارض فثبت ان الاخبار عن احدهما لا يستلزم الاخبار عن الاخرى واذا ثبت الكبار المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه
الصورة لا يدل على حال الاخرى وجودا وعدما الرابع لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي باطل لما تقدم
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي في صورة الصفة ليس الا انه لا بد للتخصيص من غرض في التخصيص بالذكر ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه
والحكم معلوم بثبوت غرض فان هذا المعنى يصلح للغرضية فوجب الظن بان هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب لكن ذلك كله موجود في الاسم
فوجب ان يكون التخصيص بالاسم موجبا لنفي الحكم عما عداه وليس كذلك احتج الخصم بوجوه الاول قال ابو عبيدة القسم بن سلام بدليل
الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون قوله حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه دال على ان
من ليس بواجد لا يحل عرضه والعقوبة واللي المطل والواجد الغني واحلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله صلى الله عليه وسلم
مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وفي قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلي جوف [احدكم] قيحا خير له من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما اراد النبي صلى الله
عليه وسلم الهجاء من الشعر وهجاء الرسول عليه السلام فقال لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليقه ذلك بالكثرة معنى لان ما دون
ملء الجوف منه كذلك كثيره واما المقدمة الثانية فلان اهل اللغة يقصدون في نقله والاعتراض بان هذا القول منه ان كان عن اجتهاد لم يكن
معتبرا منه ولا مقلدا فيه وان كان نقلا عن العرب فهو مما لا يسوغ الاحتجاج به لانه نقل عن العرب ذكر مع ان نفس قول نقله فانه حجة الاحد
في هذه المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب والجواب ان هذه الدلالة يعلم بالوضع
وابو عبيدة لغوي عربي بالوضع وقول احد مع غيره وقول الاخفش بها ليس بحجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي الثاني منع ابن عباس رضي الله عنه
توريث الاخت مع البنت لقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فهم توريث الاخت مع عدم الولد فامتناع توريثها
مع البنت لانها ولد الثالث اجمع الصحابة على ان قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم [illegible]
لان قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال وكان نسخه الرابع لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم شراء
الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا الخامس تعليق الحكم بالصفة يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاولى فلان من قال الانسان الطويل
لا يطير واليهودي الميت لا يبصر استهزئ به لان الانسان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فايدة في التقييد واما الثانية فلان
الاصل عدم النقل السادس التخصيص لا بد له من مخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح ونفي الحكم عن غيره صالح لذلك وليس هنا شي اخر

فيجب حمله على النفي لتكثير الفوايد وكلام الشرع او المناسبة والاقوى ان السابع تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته له فيلزم من نفيه
نفيه ولان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة على خلاف الاصل الثامن فرق اهل العرف بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين
المطلق والمقيد بالاستثناء وكما ان الاستثناء يدل على النفي فكذا الوصف التاسع القول بالنفي تقتضي تكثير فايدة الكلام العاشر
نقل انه صلى الله عليه واله قال طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ولو كان ما دون السبع مطهرا لم يسند التطهير
الى السبع لورود السابعة على محل طاهر فيبطل فايدة المنطوق وكذا غيره ضعيف بحوث منع والجواب عن الاول ما تقدم من ان قول
ابي عبيدة ليس بحجة لان الظاهر انه لم يقله لغة وانما فهم ذلك باجتهاده وعن الثاني ان فهم ابن عباس انما هو باعتبار ان الاصل عدم التوريث
فلما ورث الاخت شرط عدم الولد تبقى حالة وجود البنت التي هي ولد على اصل النفي وعن الثالث انه لا نسخ هنا اذ الحكمان باقيان
فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء ومع الالتقاء وان لم يحصل الانزال وعن الرابع ان الوكيل انما يتعين [illegible] ممنوع
من التصرف فيما لم ياذن له الموكل وعن الخامس ان اهل العرف يضحكون من قول القائل زيد الطويل لا يطير وبالاجماع ايضا التخصيص لا
يفيد نفي الحكم عما عداه وللمستدل ان يمنع عدم الافادة لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف وانه نفي الحكم عن [illegible]
لا يطير كان تعليقا بالاسم وبهذا لا يقولون ان تعليقه بالاسم عبث بل انه بيان الواضحات ووقع بين ان يكون بيانا للواضح وعدم
الفايدة في ذكر هذه الصفة وكذا يندفع النقض وفيه نظر فان الاستهزاء هنالك انما كان لانه بيان الواضحات وعن السادس بالمنع من سبب التخصيص
فان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان سلك احدهما لا لمرجح والجايع اذا احضره رغيفان والعطشان اذا قدم اليه انا آن فانه يتناول
احدهما لا لمرجح والله تعالى خصص احداث العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وبعده من غير مرجح سلمنا لكن الفايدة ما تقدم ومع ذلك فينتقض
الدليل بالتخصيص بالاسم وعن السابع بالمنع من امتناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فان الاختلاف والتضاد ضار في المختلفين
والمتضادين وهما مختلفان وعن الثامن انا نقول بالفرق فان الحكم في المطلق يثبت في جميع موارده قطعا او ظاهرا والمقيد ينفي القطع
والقطع ويبقى مشكوكا في الباقي وعن التاسع بكثرة الفايدة لا يوجب الوضع وعن العاشر انه لم يجعل العدد علة التطهير والتحريم
فيجب ان عند عدم ذلك العدد تنتفيان الاول لو كان الوصف المعلق عليه الحكم علة لزم من عدمه عدم الحكم والا لزم كون ما فرضناه
علة غير علة او وجود المعلول بدون علة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان
يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بل العلة احدهما
واما بطلان القسمين فظاهر الثاني شرط دليل الخطاب عند القايلين به الا يظهر اولوية او مساواة في المسكوت عنه للمنطوق فيكون
سواء فهما كما لو قال من ضرب اباه [illegible] فانه قد يتوهم متوهم انه لا يجوز التصريح باباه [illegible] فاذا قال لا تضرب اباه عورا كان ذلك دالا على النهي
بالتنبيه عو[illegible] وكذا لو قال لا تقتلوا اولادكم توهم انه ليحرم غير قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال لا تقتلوا اولادكم خشية املاق
كان ادل على المنع من قتلهم عند عدم الخشية وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان الباعث
على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة لم يغلب على الظن انه
سببه نفي الحكم عما عداه وكذا شرط عدم عموم المذكور كما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا يكون
سوال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون عند شيء [illegible] وبالجملة الشرط شيء واحد وهو

ان لا يكون التخصيص بسبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه الثالث تعليق الحكم على وصف في جنس تقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس لا غير
بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كقوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في ساير
الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلا يتناول المنطوق
سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة من الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم
لاصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنس خاص الرابع الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما
حكم اقتضى نفيه عن الضد عند القايلين بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال الخامس تقييد الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل
يمنع ظاهرها في ثبوت الحكم بعدها لان معناها صوموا صوما غايته الليل واخره ولو قال لا يمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب لكان الصوم
بعد ذلك خارج الليل من ان يكون طرفا وصار وسطا للصوم ويمكن ان يدل دليل على خلاف ظاهر الغاية فيوجب صيام قطعة من الليل فيدل
على الرسمي الشرعي بالصوم مجازا وقاضي القضاة قال الغاية تدل على ان ما بعدها بخلافها لان فايدة ضرب الغاية زوال الحكم بعدها وهذا اما
لمن قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه   في ان الامر هل يدخل تحت الامر فصل ابو الحسين هنا جيد فقال هذا الباب
ينقسم [illegible] بل الاولى هل يمكن ان يتناول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد بذلك الفعل ولا اشكال في امكان الثاني هل يسمى ذلك امرا الحق عدم
لاعتبار الاستعلاء في الامر وانه يتحقق بين الشخص ونفسه لا يعقل للاستعلاء بقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر الثالث
هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم لان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة في اعلام الشخص نفسه بما في قلبه لا يتحقق في ذلك الرابعة اذا خاطب الانسان غيره
بالامر فان نقل كلام ذلك الغير دخل كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لان الخطاب مع المكلفين وان نقل امر غيره بكلام نفسه دخل ايضا ان تناوله مثل
ان الله يامركم بكذا وان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم   في الامرين المتعاقبين اذا ورد امران عقيب الاخر فاما ان
يكونا مختلفين او لا فان كان الاول فاما ان يتضادا او لا فان صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل
دليل منفصل على ايجاب احدهما كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في المكانين او شرعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما معا
مع [illegible] وسر [illegible] في ذلك ورود الثاني بحرف عطف او بغيره وان كان الثاني فاما ان يصح فيه التزايد او لا فان لا الاول ان كان بحرف العطف قال
القاضي عبد الجبار انه يفيد غيره يفيد الاول ان لم يمنع العادة كقوله اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار السقي في حال واحدة
غالبا او يكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين صل الركعتين فان اللام منصرف الى العهد غالبا اما اذا تجرد عنهما فانه يقتضي المغايرة مثل صل
ركعتين صل ركعتين وقال ابو الحسين بالوقف احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل
وجوبه بالثاني والا لزم تحصيل الحاصل وان صرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب من دون المعلول فوجب صرفه الى فعل اخر
ولانه صرفه الى الاول يفيد التاكيد والى غيره يفيد التاسيس والثاني اولى وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته
فلا كما في المعرف وما تمنع العادة من تكريره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا وفايدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة
الذمة واستصحاب حال العدم راجح على ضدها ثم الاحتياط تقتضي التغاير لاحتمال ان يكون للوجوب في نفس الامر وفي تركه محذور وهو
فوات المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التاكيد ومعلوم ان ترتيبه مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى وان كان هناك عطف فان خلا عن
التعريف فالاقرب الاستيناف لامتناع عطف الشيء على نفسه مثل صل ركعتين وصل ركعتين وان عرف الثاني مثل صل ركعتين وصل الركعتين توقف ابو الحسين

اذ يمكن حمله على تلك الصلوة باعتبار التعريف ومع غيرها باعتبار العطف ولا اولوية وقيل الثاني اولى لان الالف واللام للجنس قد يكون لتعريف
الماهية كما يكون لتعريف المعهود السابق ومع ان الحمل على العهد يمكن ان يكون المعهود هو الصلوة التي تمت وليها الامر الاول او غيرها مما تقدم فيبقى
العطف سليما عن المعارض وفيه نظر لان الواو يحتمل ان يكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وان كان الثاني هو
ما لا يصح فيه الا بدلا ما عقلا كاعتق زيدا وصم يوم او شرعا كاعتق عبدا فانه قد كان لا يجوز بزيادة ونيف تمام الجزية على عدد كالطلاق
وان كان الاول فان كانا عامين او خاصين اتحد المامور وحمل الثاني على التاكيد سواء كان هناك حرف عطف او لا مثل اقتل كل انسان واقتل كل
انسان او اقتل زيدا واقتل زيدا وان اختلفا في العموم سواء تقدم العام او الخاص فان كان هناك عطف مثل صم كل يوم وصم يوم الجمعة
قيل ان الخاص غير داخل ليصح العطف وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وان لم يكن مثل صم كل
يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد لعموم الاول الدال على انه لم يبق غير ذلك الجنس شيء يدخل تحت العام وقد سلم عن معارضة العطف

في اقسام الامر اعلم ان الامر له تعلق بالمامور به والمامور والزمان وله بحسب كل واحد من هذه الاقسام اما بالنظر
الى الاول فانه ينقسم الى معين والى مخير واما بالنظر الى الثاني فالى ما يجب على التعيين وعلى الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق
وموسع وفيها مباحث

في الواجب المخير اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة الامر بالاشياء على التخيير كما في خصال الكفارة
يقتضي وجوب الكل على التخيير وذهب الاشاعرة والفقهاء الى ان الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والظاهر ان الخلاف
بينهما في المعنى لان المعتزلة قالوا انه يجب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزم الجمع بينها وله الخيار في تعيين
ايها شاء والفقهاء انما عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه
كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا لان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك
المعين عنده تعالى والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال منه تعالى ان يخيرنا فيه اذ معنى التخيير تجويز ترك
كل واحد بشرط الاتيان بالآخر وكونه معينا عند الله تعالى معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الآخر او لا والجمع بين جواز الترك وعدم
جوازه متناقض لا يقال لا منافاة بين التخيير والتعيين لانه تعالى والتخيير في الكفارات لكنه تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو
واجب عليه ولا يقع الاخلال بالواجب او نقول يجوز ان يكون لاختيار المكلف تاثير في كونه ما اختاره واجبا او يكون ما عداه مباحا يسقط
به الفرض كما جوز بعضهم سقوط الفرض بالمحظور لانا نقول لما امر الله تعالى به وبين غيره فقد اباح تركه وايجابه على التعيين معناه انه لا
يجوز تركه وان فعل غيره ولا شك في التنافي بينهما وقبل اختيار المكلف لا يخلو الوجوب فيما ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير
معين فهو على الوجه [illegible] وليس فيه محل النزاع وان كان الجميع شرط التخيير فهو المطلوب والاجماع على ان الآتي باي الخصال كان آت بالواجب لا بد له
احتج الخصم بوجوه الاول لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا فعلها اجمع فالمقتضي لسقوط الفرض ان كان هو الجميع كان الجميع واجبا
ولانه يجوز الاتيان بالكل ليس بواجب وان كان كل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول الواحد وهو محال والا لزم ان يكون
بكل واحد منهما واجب الوجوب فيستغنى عن الآخر لكن الموثرات معها والاستغناء معا لكنه محتاج فيلزم ان يكون غنيا عنها معا ومحتاجا
اليهما معا هذا خلف وان كان بواحد استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر للمعين موجود في الخارج فلا يكون معلولا له
فلا يكون مسقطا للفرض هذا الا انا بمنع الاتيان به في الخارج فيكون معينا عندنا فيكون معينا عند الله تعالى وهو المطلوب الثاني لو فعل المكلف الجميع فالوصف

بالوجوب

بالوجوب ليس المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحدا غير معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا
في نفسه غير معلوم لنا الثالث اذا فعل المكلف الجميع فان استحق ثواب الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجابها اجمع علينا وان كان لمعين
فيستدعي ثوابا واحدا وجب ان يكون معينا لان استحقاق الثواب على ما هو حكم ثابت له متعين فيستدعي محلا معينا ولان فعل شيء غير معين
محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه غير معلوم الرابع اذا فعل الجميع فاما ان يتركز الوجوب في فعل الجميع او كل واحد ويلزم منهما وجوب الكل
عينا او في فعل غير معين وهو محال فيكون عليه فعل معين عند الله تعالى لا عند الناس [illegible] لو اخل المكلف بها اجمع فان استحق العقاب على الكل
او على واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك واحد غير معين وهو محال فانه اذا لم يتميز احدهما بعدم الوجوب استحال استناد العقاب الى واحد
منها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعي محلا معينا ولان استحقاق العقاب على الترك
يستدعي امكان الفعل ولا امكان لفعل غير المعين والجواب عن الاول ان علل الشرع معرفات لا موجبات فلا يمتنع تعددها ولان المقتضي للسقوط
الكلي وهو موجود في الخارج وعن الثاني انه ان اردت بتركه كلها واجب لزم فعلها بعد ان فعلت فهو محال وغير لازم وان اردت انها قبل وجودها
في الوجود بحيث كانت بحيث يجب تحصيلها اما على الجمع او البدل فعلها بل على البدل فعلى معنى انها بعد وجودها يصدق عليها انها قبل الوجوب
يجب تحصيل اي واحد اختاره المكلف بدلا عن صاحبه على انه ايضا يلزمه ان الخصم حيث يوجب ما يختاره المكلف فلو اختار الجميع لزم ما
قالوا وعن الثالث انه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب المخير لا المعين بمعنى انه يستحق الثواب على فعل امور كان له ترك كل واحد بشرط
الاتيان بصاحبه لا الثواب على فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه ولهذا قال بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها
ثوابا ولا الكل هو الواجب وعلى هذا يخرج الجواب عن الرابع وعن الخامس انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان بشرط
اتيان صاحبه الا انه قيل انه يستحق على ترك اقلها عقابا واحتج القائلون بعدم وجوب واحد غير معين بان الاتيان لو عين بالفعل فيعين [illegible]
لم يكن معينا بل الخيار للمشتري في التعيين فقد صار الواجب غير المعين معينا باختيار المكلف وكذا لو طلق احدى زوجاته او اعتق احدى
عبيده وليس يعني او خطب للزواجة اثنتين فانه يحرم الجمع ولان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا اليوم او البناء
ولا اوجبهما عليك معا ولا اوجب واحدا بعينه بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد هنا لم يسقط عنهما وجوبهما
ولا اوجبهما عليك معا ولا اوجب واحدا بعينه فتعين ان يكون قد اوجب واحدا غير معين والجواب ان دل تخييره على معقود عليه على البدل
ازلا او لوليه لا حدهما باختصاص العقد بالخيار الى المشتري وكذا في الطلاق والعتق فانه في ذلك كل واحدة من الزوجات مطلقة على
البدل واي امراة اختار فراقها تعينت الفرقة وحلت الاخرى واي عبد اختار تعيينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقي وكذا
ايجاب الخياطة والبناء فان كل واحد منهما واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين البصري ونعم ما قال ينبغي ان يبين
معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل ومعنى ايجاب الله سبحانه اياها على البدل وتبيين الشرط في ايجابها على البدل وتبيين جواز ورود التعبد
بها على البدل وتبيين الطريق الى ثبوت التعبد بالاشياء على البدل وتبيين انه سبحانه قد تعبد بالاشياء على البدل وتبيين كيفيته اما قولنا الاشياء
واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب فعل الجميع وفعل كل واحد موكول الى اختيار المكلف وبهاتين الصفتين وجه الوجوب و[illegible] معنى

ايجاب الله تعالى هو انه كره ترك جميعها واراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد اذا فعل المكلف الآخر وفوض الى المكلف فعل ايها شاء وعرفه
جميع ذلك وقد يجوز ان يريد جميعها على البدل وعلى الجمع ويفارق هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك ليس موكولا الى اختيار العبد
واما شرط التعبد بالواجب المخير فامران تمكن العبد من الفعلين بان يقدر عليهما وتميزهما له وتساويهما في الصفة التي تناولها التعبد
بان يكونا واجبين او ندبين فانه لو خير تعالى بين قبيح ومباح لكان قد اذن في فعل القبيح ولو خير بين ندب ومباح لكان قد جعل للمكلف ان
يفعل وان لا يفعل مع ان يرجح فعله على تركه وذلك يدخله في كونه مباحا ولو خير بين واجب وندب لكان قد فسح في ترك الواجب لانه قد
اباح تركه الى غيره فاما التخيير بين تقديم الزكوة وتاخيرها فانه ليس تخييرا بين واجب وندب وانما خير الانسان بين ان يجعل نفسه بين
حول الحول على الصفة التي يجب فيها الزكوة بان لا يقدم الزكوة وبين ان يخرج نفسه عن هذه الصفة بان يقدمها وقيل انما خير بين
التقديم والتاخير لان كل واحد منهما يسد مسد صاحبه في المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل وبين ان لا يفعل الا اذا كان مباحا واما
الدليل على جواز التعبد بالمخير فهو انه لا يمتنع عقلا ان يصلح زيد عند كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان يصلح عند فعل واحد معين وكما جاز
ان يكون الفعل صلاحا لشخص واحد جاز ان يكون الفعلان صلاحا في واجب واحد وعلى هذا التقدير لا يحسن ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من ترك
المصلحة ولا ايجابهما جميعا ولا احدهما عينا والا لزم الفصل بينهما في الوجه مع اشتراكهما في جهة ولعل طريق التعبد به امران عقلي بان يعلم عقلا
تساوي شيئين او اكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة بكل واحد من الطريقين كرد عينه او قيمتها مثل وطريق عقلي كما يجري انه تعالى
باشياء في وقت يستحيل الجميع منها فيعلم انه على التخيير ومن شرط اما بان يرد السمع بتساوي اشياء في وجه الوجوب او يرد بايجاب اشياء
على التخيير واعلم ان التقرير الذي ذكرناه اولا يرفع الخلاف بين الفريقين لا يقال لو كان الواجب واحدا من حيث هو احد الثلاثة وجب ان يكون
المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب لانا نقول
انه لازم في الجنس والخاطئين والاقرب ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يمتنع كون المتعلقين واحدا
كالرحيم واحدا او وجب واحدا لا يقال لم يسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية لانا نقول الاجماع في الكفاية على اثم الجميع بترك الكل
وهنا الاثم بترك واحد وايضا فالفرق واقع فان تاثيم واحد من ثلثة لا بعينه يصح بخلاف الاثم على ترك واحد من ثلثة لا يقال يجب ان يعلم الامر الواجب
لانا نقول يعلمه كما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين لا يقال يعلم ما يفعل فكان هو الواجب فلما يكون واجبا لكونه واحدا
منها لا لخصوص المتعلق بان الخلق فيه سواء وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعالى بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو
كان الواجب واحدا بعينه لكان الله تعالى قد خير بين الواجب وما ليس بواجب لا يقال يعلم الله تعالى ان المكلف لا يختار الا الواجب لانا نقول انه
لم يكن للاختيار والكلفة تاثير في كونه مصلحة وواقعا على وجه الوجوب ولزم ان يتفق وقوع المكلفين على كون تعبدهم موكولا لاختيارهم على المصلحة دون المفسدة
ولكن يصح قطعا ان يحرم انما في تصديق الانبياء فيما حدث كما يبين من يعلم الفرق بينهم وايضا لو صح وقوع الواجب اتفاقا لم يخرج البارئ تعالى
عن كونه مخيرا بين الواجب وما ليس بواجب ويبقى الاشكال بالواجب وان علم انه لا يخل به وايضا فالاجماع على ان من كفر بواحدة لو كفر
بغيرها اجزأه وكان مكفرا بما يعتد به فلو لم يكن واجبا لم يكن مجزيا وان كان لاختياره تاثير فاما ان يكون مصادفة الاختيار لاي فعل
اتفق اليه يجعله مصلحة حتى يكون الاختيار هو المؤثر في كون المختار صلاحا او يكون مصادفته لواحدة من الكفارات الثلث هو المصلحة

فان كان

فان كان الاول جاز ان يكفر بغير الثلثة وان كان الثاني فاما ان يشترك الثلثة في الوجه فلا فرق بينها وهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه
الاختيار او لا يشترك بل الواحد منها هو المختص بهذا الوجه فان كان الثاني كان ما هو مصلحة لا اختيارها واحد منها لا غير فيمتنع ان يخير الله تعالى
فيه وفي غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعل غيره والاجماع واقع على الاجزاء بغيره وان اشتركت وجب ان يكون كل واحد منها لو فعله سد مسد
الآخر في المصلحة وهو مذهبنا بعينه الى شيء واحد وهو انكم قلتم للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا لا
معنى له فان العبد عالم بما يفعله فيجب ان يقصد ويريد ما يفعله وما لابد منه في الفعل لا يصح ان يشترط في المصلحة والاجماع ان يحصل اختيار كل
واحد شرطا في كونه واجبا ولزم الدور ويخرج الجميع عن الوجوب ولو لم يجعل لا يقال جاز ان يكون ما عدا تلك مباحا ويسقط به الفرض كما ان
الفرض قد يسقط بالقبيح لانا نقول الاجماع على انه لو كفر بغيرها لكفر بالواجب ولان القبيح انما يسقط الفرض اذا سد مسده في وجه المصلحة
والا قبح ولم يدخل تحت التكليف لما فيه من وجه القبح ولانه اذا فعل المكلف صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه
كمثل اما المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط به لانه ساواه في وجه الوجوب فيلزم ان يكون واجبا لانتفاء وجه القبح المانع من وجوبه
عنه او لانه يصير الواجب معه غير مصلحة وذلك يجعله مفسدة لان عنده يبطل لطف المكلف ويصير فاعلا للقبيح ولولاه لكان له لطف يمنعه
عن ذلك القبيح واما ان يستحق تعبدا بشيء على البدل فقط في خصال الكفارات واما كيفية التعبد فاعلم ان الاشياء الواجبة التي لا يجب جمعها قد
تجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان يكون الجمع حراما او لم يجب كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة
او لا يكون كذا والمنية واكل المباح وقد يجب على البدل وهو ضربان احدهما ان يكون في الجمع بينهما مرادا وما لا يجب الجمع كخصال الكفارة او لا
يكون كالتزويج من الكفوين وقد بقي يجوز من الفريقين فقالت الاشاعرة لو كان الجميع واجبا لكان العبد يجب عتق عبد من العبيد على وجه
التخيير موجبا للجميع وهو باطل ولانه يمتنع من التخيير فانه لا يحسن ان يقول اوجبت صلوتين فصل ايهما شئت واترك ايهما شئت ولان الواجب
ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه وكل الجميع يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان شيء منها لا بعينه غير واجب فيلزم التخيير
بين الواجب وما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا لا بعينه ثم كفر كل واحد من الخصال بغير ما كفر به الآخر لكان الواحد لا بعينه هو
المكفر بالواجب دون الباقيين والجواب عما تقدم انا نقول لم الجميع واجب مخير فيه وايجاب الصلوتين مع التخيير بينهما انما يصح في المخير لا المعين
ونحن لا نقول بوجوب الاتيان بالجميع حتى يمنع من تركه واعلم ان التحقيق في هذا الباب انا نقول الواجب اي الكل لا الجزئيات لا يقال يلزم حينئذ ان لا
يكون الواجب مخيرا فيه ولا المخير فيه اعني الجزئيات واجبا لانا نقول الواجب هو الكل وهو انما يوجد في الافراد فيكون الافراد مخيرا فيها على
معنى ان المكلف مامور بتحصيل الكلي في اي جزئي شاء

في الواجب على الكفاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل
من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والاول وجوبها او لهم على سبيل الجمع وهو قسمان
الاول ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الآخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر
يتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن
الباقين والتكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعض قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم
عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره يفعل غير ممكن بل الممكن
الظن واعلم ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع

احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهنا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ولان
الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه كما امر لواحد مبهم جاز امر بعض مبهم ولانه تعالى اوجب النفور للتفقه في الدين على بعض غير معين
والجواب انه ما ذكرتموه حد الواجب المعين اما المخير فلا ولانه على تقدير فعل الغير يسقط فلا يبقى واجبا عليه ولا يستحق ذما ولا عقابا ولا
استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان الغرض تحصيل ذلك الفعل وادخاله في الوجود لا من مباشر معين والفرق بين الامر
بالمبهم والامر له امكان الاثم على ترك المبهم والاثم واحد مبهم غير معقول ويجب تاويل الاية على ان يسقط الواجب بفعله جمعا بين الادلة
ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض من كل فرقة غير معين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة

في الواجب الموسع الفعل بالنسبة الى الوقت على اقسام ثلثة الاول ان يكون الوقت ناقصا عنه وقد منع التكليف به لكن لا لعذر من يجوز تكليف ما لا
يطاق او يكون الغرض فيه وجوب القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف
ما لا يطاق فان التكليف بايقاع الفعل في وقت يقصر عنه بانه تكليف [illegible] الثاني ان يكون الوقت وفق الفعل كايجاب صوم يوم ولا نزاع
في هذين الثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وقد اختلف في ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه والمجوزون فقال محمد بن
شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما ان الوجوب ثابت في جميع اجزاء الوقت وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين
البصري الا انهم اختلفوا فمنهم من لم يوجب الصلوة في اول الوقت ووسطه بدلا عنه وهو اختيار ابي الحسين البصري ومنهم من اوجب
بدلا في اوله ووسطه واختلفوا فقال الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية ان الفعل في اول الوقت ووسطه
[illegible] لا يفعله انتقى واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب مختص باول الوقت وان اتى به في اخر الوقت كان
قضاء وقال جماعة من الحنفية الوجوب مختص باخر الوقت ولو فعله في اوله كان جاريا مجرى تعجيل الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل
عن الكرخي مذاهب الاول المشهور ان الصلوة المتعجلة في اول الوقت موقوفة فانه ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان
ما فعله واجبا عليه وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثاني حكى عنه ابو عبد الله البصري انه ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة
المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها
باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لنا وجوه الاول ان الوجوب مستفاد من الامر وقد
تناول الوقت فاما ان يراد ان كل جزء من اجزاء الوقت صالح لايقاع العبادة فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء الوقت فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فاما ان يراد ايجاد فعل واحد من اول الوقت الى اخره او ايجاد افعال متعددة في جميع اجزاء الزمان والقسمان
باطلان بالاجماع فتعين الاول واذا كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء منها الا ان الاختصاص [illegible] والوقت
من اوله الى اخره ولا تخصيص فيه بجزء من اوله او اخره اذ لا دليل على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان تخصيصا بالتحكم واذا لم يكن في الامر
تخصيص كان كل جزء فيما الله وجب ان يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت الذي اراده المكلف الثاني
يمكن ان تتساوى اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله او اخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى ايجاب الطاعة بعد خروج
الوقت وداعيا الى طاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا
يكون فعلها بعد خروج مصلحة فيما كانت مصلحة قبل الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها لزمه قضاؤها لان قضاءها يكون مصلحة

في دون

في دون ما كان الاداء مصلحة فيه صحيح ولا يجوز ان يضيق فيتعين فعلها في الوقت مع ان الغرض بايجابها وهو المصلحة يحصل بفعلها في اخر
الوقت ولا يجوز ان لا يضيق فيمتنع فعلها في اخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه والامر مخصص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت
مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في النسبة اليه ذلك الفعل على معنى انه في اي جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا
بنفسه الرابع كل جزء من اجزاء الوقت اذا وقع الفعل فيه كان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجب ولكان ايقاعه
في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب لزم اما فوات وقت مصلحة الواجب لتقدير
فعل الصلوة في غير الوجوب فيكون الصلوة حراما لانها قد فوتت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب فيلزم
وجوب فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع الخامس لو كان الوقت
معينا لكان المصلحة في غيره واما متقدما للفعل على وقته فلا يصح او متاخرا عن وقته فيكون قاضيا فيقضي وكلاهما خلاف
الاجماع السادس لو اختص الوجوب باول الوقت لاستحق الذم بتاخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتاخيره عن الوقت ولانتفت فائدة
ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل به ولو اختص باخره لزم محالات الاول يكون فعله في اوله نفلا كما اختاره وكان يجب بنية
النفل لمطابقتها لما عليه الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الثاني يلزم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت
لاختصاصهما بالفرائض الثالث يلزم ان من لم يؤد الصلوة الا في اول وقتها [illegible] لم يود لفرائض الصلوة ولا اتيا بالواجب
منها الرابع تقديم المغرب افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض واحتج المخالف بانه لو كان واجبا في اول الوقت لما
جاز تاخيره والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية ظاهرة فان ما يكون واجبا لا يجوز تركه والنفل في اول الوقت يجوز
تركه فلا يكون واجبا ويكون نفلا لانه يثاب بفعله مع جواز تركه لا الى بدل لانه ليس بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا طول العمر
وهذا لا يجوز تاخيره عن جميع الوقت ولان النفل لا يجب العزم على فعله الذي هو بدل الفعل بتقدير تركه وهذا يجب فيه بدل
هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا لا نسلم انه نفل مطلقا بل في اول الوقت لجواز تركه فيه مع انه يثاب بفعله فيه وعن الثاني
لا نسلم انه [illegible] بطلان البدل والجواب المنع من الملازمة والتحقيق ان نقول هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك لان الله
تعالى اوجب عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء كان من اجزاء هذا الوقت وعدم
في اي جزء كان شرط الاتيان به في البعض الاخر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو اختار في وسطه
او اخره وكان الواجب المخير ينص الجميع فيه الوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع والامر في اختيار ذلك
واحد كان منها مفوضا الى راي المكلف فكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه وتعيين ذلك الجزء مفوض الى
المكلف نعم اذا كان في الوقت سعة فان ضاق تعين عليه الفعل والاقرب اخلاء الجميع اما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين
الواجب والنفل بان هذا الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل لانه لولا البدل لم ينفصل عن المندوب
وكل من اثبت بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا نعم انه يجب لانه من احكام الايمان فان حكمنا بامتناع
كونه بدلا لوجوه الاول العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه اولا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل
عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم ساواه في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط

الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بما ساواه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا فان بدل الشيء قائم مقامه
في جميع الامور المطلوبة منه والثاني لان الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان
ساقطا والوجوب انتفاء ما لا دليل عليه والثالث لو كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني انما يجوز تأخير الفعل فيه اولا والثاني
يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التأخير الى آخر الوقت واذا جاز التأخير فاما الى بدل او لا الى بدل والثاني باطل والاول يستلزم تعدد
البدل بتعدد الازمنة وهو باطل فان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون نفسه جاريا مجرى فعلها والامر اقتضى الوجوب
في احد اجزاء الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك اعترض على الاول بتجويز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في
جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي
التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام هذا البدل
مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء الوقت
فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى آخر الوقت فيتعين الفعل حينئذ والى اصل ان العزم في الوقت
الاول والفعل في ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله او نقول انه ليس عزما عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل مطلقا وفيه عن
كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل وعلى الثاني بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم
امكانها الا بالبدل والاجماع على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن
مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل واثبات ما لا يتعرض له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة له
واعترض بمنع دلالة العقل على انتفاء الموسع الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع اجزاء الوقت وعدم ايجاب ايقاعه
في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا احتياج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يمنع عدم
وجوبه في اول الوقت على تقدير تجويز تركه مطلقا من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس بواجب
في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى الثالث بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى
عزم وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني فافتقر الى عزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم المراد كذلك
وفيه نظر فان الفعل لا يجب الا مرة واحدة لكن العزم بدل على تقديمه وهو يتعدد بتعدد الزمان الرابع لو كان العزم بدلا لم
يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها اعترض بان المصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر كما في
الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ينافي البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان على انه لما شارك الفعل الذي هو منه
بخلاف العزم تحققت البدلية الخامس لو اخر الصلاة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله ولم يعرض
بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب بهما والتحقيق ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل معينا
فتركه سبب ذاتي في العصيان والغفلة عرض السادس العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن
الافعال اعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال القلب جعلت بدلا عن كثير من الافعال الواجبة حالة الكفر
الاصلي السابع العزم واجب لا على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب ثم اعترض بمنع وجوب

العزم قبل الوقت نعم يستحب كراهة فعلها فاما ان يعزم او يريد فعلها قبل وقت وجوبها فيمتنع وجوبه اجيب بانه اذا وجبت العبادة وجاز
تأخيرها فليس يجب عليه الا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهته فكذا الاخر وفيه
نظر لمنع الملازمة واعترض ثانيا بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه
بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل او عدمه بدلا عن شيء في وقت دون آخر فلا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا عن العبادة لاجل
انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا غير العزم فيبطل بما تقدم في العزم وبخصوصه كان يجب انه لا يحسن تكليف الصلاة
لمن يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في المصلحة التي لاجلها كلف قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلاة
كان انما كلفه بمجرد الثواب فقط والاصح ان من اثبت بدلا هو العزم بما تقدم من ان الفاصل بينه وبين المندوب هو البدل وليس الا العزم
وايضا الصلاة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان الاول انه قد يجوز تأخيرها الى آخر الوقت فلو لم يكن لطفا
الا في طاعة مختصة في الوقت لم يجز تأخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن لطفا الا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليف
من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا في الواجب قبل خروج الوقت لم يجز تأخيرها عن ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم
والجواب يكفي في حسن تكليف الصلاة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب يفعل عقيب الصلاة او ان يكون كل جزء من
الصلاة لطفا في مندوب يليه واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون انها لطف من حيث هي لطف في ندب لا يقال يلزم ان يكون تقديم
الصلاة في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب اليه وفي واجب ومع آخر الوقت يكون لطفا في واجب لا غير لانا نقول يمكن
ان يكون الصلاة المستحبة تأخيرها اذا فعلت في اول الوقت كانت لطفا في مندوب بينها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت واذا فعلت
في آخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعة مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما يكون الصلاة في اول الوقت لطفا فيه
من الطاعات المندوبة فكذلك كان تأخير الصلاة افضل الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورات وقضاء العبادات الفائتة
ووقته العمر لكن الوجوب بها اتى جزء منها او كلها بعدم عصيانه بما تقدم من الترك لم يتحقق الوجوب وان ظن انه يتضيق عليه عند زمان
معين من غير دليل بعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانه ان قيل له انك ان نقع على الله تعالى فلا ينسخ الجمع بالتحريم الى موت قبل الفعل عصيت
بالتأخير وانك ان نقع علمه بانك لا تموت جاز لك التأخير فهو لا اعلم لي بما في علم الله تعالى فلا بد من الجزم بالتحريم والتحليل في حق الجاهل
فيقول لم يجز له التأخير الى ان يغلب على ظنه التلف ولا يتضيق عليه ان غلب على ظنه التناسي بقي اولا فان غلب على ظنه
عدم البقاء عصى بالتأخير سواء مات او لا على الاشكال لانه ما فعل بحسب ظنه

في احكام الوجوب وفيه مباحث

في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مشروط ومطلق اما الاول فلا يجب ذكر الشروط وجوب تحصيل
الحال والحج المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكالصلاة الواجبة حال الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة
فالاول اتفق الناس على عدم وجوب ما يتوقف عليه وجوب ذلك الواجب واما الخلاف في الثاني فذهب الواقفية الى وجوبه ان
كان من المقدمة سببا في المأمور به وان كانت شرطا في الوقوع غير سبب فلم يجب وهو مذهب السيد المرتضى وقال اكثر
من المعتزلة والاشاعرة بوجوب ما يتوقف عليه وجود المأمور به بشرط القدرة عليه وان يكون الامر ورد مطلقا سواء كان
سببا او لا وهو الاقرب لنا انه لو لم يجب لزم احد الامرين اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا

والثاني تعسيه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اباح ترك الشرط في الوقوع لكان للمكلف ذلك من غير منع فعلى تقدير الترك
لا يخلو اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق وان ارتفع المشروط حال عدم الشرط خرج وان كان الثاني
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا واما بطلان القسمين فظ اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالفرض وايضا الامر اقتضى ايجاب الفعل
على كل حال اذ لا فرق بين اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين ينبغي ان لا يخرج الوقت الا وقد اتيت به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة لكان
مامورا بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق قيل عليه لما كان حال عدم المقدمة من جملة الاحوال كان تكليف ما لا يطاق لازما على
المذهبين الا ان نبين تلك الاحوال بما عدا وجود ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه وحينئذ لزوم تكليف ما لا يطاق الا الحق هو الفعل مع
عدم المقدمة لا هو حال عدمها والمكلف به هو الثاني وليس بجيد لان حال عدم المقدمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل والاولى
بين فرض عدم الفعل وفرض عدم المقدمة الواجبين وعدم قبح التكليف بخلاف المقدمة غير الواجبة لا يقال يجوز ان يكون الامر مشروطا
بحصول المقدمة غايته اشتماله على مخالفة الظ لا تقتضي اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بزمان الشرط ترك الظاهر
الا ان ايجاب المقدمة مع ان الشرع الظ لا يقتضيه خلاف الظ ايضا فلكان احد المخالفين اولى من الاخر لانا نقول لا نسلم التقدير ان الامر
مطلق لا مشروط بالمقدمة ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة ذهنه لانه ان كان كلفه بالسقي
بشرط قطع المسافة لم يتوجه الامر عليه اذا قعد في مكانه وان كان مكلفا مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب المقدمة
ليس مخالفة الظ لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لم يتعرض له اللفظ بنفي ولا اثبات فلم يكن ايجابها بل
منتفي مخالفة اللفظ بخلاف تخصيص وجوب الفعل بحال ايجاب المقدمة دون حال عدمها لان ذلك مخالف لما يقتضيه اللفظ من وجوب
الفعل قال ابو الحسين لو كان ترك الشرط مباحا لكان الامر كانه قال للمامور ابحت لك عدم الاتيان بالشرط واوجبت عليك الفعل
مع عدم الاتيان بما لا يتم الا به وذلك تكليف ما لا يطاق اعترض بان الوجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة الشرط ان
يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط فان عدم الشرط غير لازم الاباحة بل حالة عدم وجوب الشرط وفرق بين الامرين فلا يكون
التكليف بالمشروط تكليفا بالمحال وايضا لو كان التكليف بالمشروط مشروطا بوجوب الشرط لكان الامر به مشروطا بشرطه فالشرط لا يكون واجب
التحصيل لما سبق وفيه نظر لان التكليف المطلق يقتضي ايقاع الفعل على كل حال وليس مقيدا اذ التقدير ذلك فعلى تقدير اباحة
الشرط يجوز تركه فحينئذ يكون مكلفا بالفعل على تقدير الترك ويلزم منه تكليف ما لا يطاق ولا يلزم من استحالة التكليف بالمشروط حالة
عدم الشرط معنى الا انه يعدم امتناعه وهو خطاء فان المشروط حال عدم الشرط محال فيمتنع التكليف به واعترض ابو الحسين نفسه
بان الامر بالصعود ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا فلا يلزمه نصبه وان كان
غير مشروط بوجود السلم كان تكليف ما لا يطاق واجاب بان المعقول من قولهم الامر بالصعود مشروط بنصب ليس الا انه يتناول المامور
عند نصب السلم ولا يتناوله عند عدمه وهو موضع النزاع لانا نقول الامر يتناول المامور سواء كان السلم منصوبا او لا وليس
تكليف ما لا يطاق لان الامر اقتضى وجوب نصبه وهو ممكن الاول فرق السيد المرتضى بين السبب وغيره باستحالة ايجاب المسبب بشرط انتفاء
وجود السبب فانه متى وجد السبب وجب وجود مسببه الا مع المانع ويستحيل ان تكلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمة
الفعل فانه يجوز ان نكلف بالصلوة بشرط ان يكون قد فعل الطهارة كما في الزكوة والحج واذا كان ايجابا بالسبب فاباحة المسبب اباحة

الب

السبب وكذا تحريمه والجملة احكام السبب متعدية الى المسبب وليست احكام السبب في اباحة او حظر او ايجاب متعدية الى المسبب لانه يمكن
مع وجود السبب المتقدم للسبب الثاني فرقا اخر بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس فان
الشرط دون غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وغيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه
ولا امتنع التصريح بغيره ونفي تركه ويصح نفي المباح كما ذهب اليه البلخي اذ لا يمكن ترك الحرام الا به ولو وجبت نيته فلا الاخرون لو لم يجب ما يتوقف
عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح الفعل بدونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع اجابوا بان المراد به لكن لا يصح الا به وانه واجب لانه
كان لا بد منه وان اريد انه مامور به فلا دليل عليه والاجماع ان ثبت في الاسباب لما تقدم في كلام السيد اما غيرها فلا الثالث قسم ابو الحسين
ما لا يتم الواجب الا به جيد فقال ما لا يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك والاول ضربان
احدهما يجب بحصوله حصول ما هو طريق اليه والاخر لا يجب والاول كالامر بايلام زيد فانه الطريق له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن
الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج اليه العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا كالقدرة والالة وقطع المسافة
الى قرب الاماكن وهذا قسمان منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض الالات ومنها ما لا يصح كالقدرة والثاني وهو
ما لا يكون وصلة قسمان احدهما اقدام على فعل والاخر اخلال بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعله لازما لاخلال بالمامور به
اشتبه به كالصلوة المنسي تعيينها فانه يجب عليه الخمس لانه لا يتمكن مع الالتباس ان يحصل له تعيين الاتيان بما في ذمته الا بالجميع والثاني انه
لا يتمكن من فعل العبادة الا بفعل شيء اخر لما بينهما من المقاربة كستر جميع الفخذ فانه لا يمكن الا بعد ستر بعض الركبة وغسل جميع الوجه فانه
لا يمكن الا مع جزء من الراس اما الاخلال فهو ان يتعذر عليه ترك الشيء الا عند ترك غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما قد يكون قد تعين
في نفسه والاخر ان لا يكون قد تعين في نفسه فالاول عن اختلاط النجاسة بالماء الطاهر وقد اختلف الشيوخ هنا فمنهم من حرم استعمال
الماء على كل حال ولم يجعلها مستهلكة ومنهم من جعلها مستهلكة واختلفوا في الامارة الدالة على استهلاكها فبعضهم قال هي عدم تغير الماء
ومنهم من قال كثرة الماء واختلفوا في قدر الكثرة فمنهم من قدرها بقلتين الى غير ذلك واما ما لا يتعين في الالتباس فانه يشتمل على مسائل
منها اذا اشتبه الاناء الطاهر بالنجس بالطاهر والفقهاء اختلفوا في جواز التحري وعدمه ومنها ان يقع الطلاق على امراة من نسائه ثم يذهب عليه
عينها والوجه تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل وهو اختيار قاضي القضاة الرابع اذا اختلطت منكوحة باجنبية قال قوم وجب الكف عنهما لكن
الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرج لتناقضهما بل هما حرامان لكن الاجنبية حرام
لكونها اجنبية والاخرى لعلة الاشتباه الخامس لو قال لزوجاته احداكن طالق احتمل اباحة وطيهن اجمع لان الطلاق امر معين فيفتقر
الى محل معين فقبل التعيين لا يقع الطلاق في واحدة منهن لعدم الاختصاص ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امر له صلاحية
التاثير في الطلاق وعند اتصال البيان به واذا ثبت انه قبل التعيين لم يوجد الطلاق فكان الحل ثابتا قبل الطلاق وجب القول بتعاطيه
فيحل وطء الجميع ويحتمل تحريم الجميع الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة لا يقال الله تعالى يعلم ما سيعينه فيكون هي المحرمة عليه الله تع
وانما هو مشتبه عندنا لانا نقول الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه فقبل التعيين لا يعلم معينا لعدم الطالقة بل يعلم غير معين
في الحال ويعلم انه في المستقبل سيعين هذا ان قلنا بصحة الطلاق وان قلنا ببطلانه فالنكاح بحاله مباح في الجميع السادس اختلفوا في
الواجب الذي لا يتحدد بقدر كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل توصف الزيادة بالوجوب قال قوم نعم لان

نسبة الكل الى الامر واحدة والامر في نفسه امر واحد وهو امر ايجاب ولا تمييز البعض عن البعض فالكل امتثال والحق عدم ذلك لان
الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة — في ان الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا اعلم ان ههنا
امرين احدهما اللفظ والاخر المعنى اما اللفظ فلا يستقيم الخلاف عند من لا يرى للامر صيغة واما من يرى ان للامر صيغة فلا خلاف في الصيغة
فاني لا اظن ان احدا لا يذهب الى اتحاد الصيغتين اذ لا شك في التغاير بين قولنا قم وبين قولنا لا تقعد فيبعد الخلاف الى المعنى
وهو ان قوله قم قيل له مفهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلالة على المفهومين فهل المفهومان
متحدان او متغايران واما المعنى فهو مذهب القائلين بالكلام النفسي وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود
ام لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف فيه في حق الله تعالى فان كلامه عند الاشاعرة واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق اليه الغيرية
واما في حقنا فهل طلب الحركة عين كراهية السكون وطلب تركه ام لا اذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون بالكلام النفساني
وهم الاشاعرة فمنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده بعينه فان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده واختاره القاضي ابو بكر اولا
ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده لان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم من ضيق ذلك مطلقا وهو
اختيار الجويني والغزالي وقال بعضهم انه يجوز التكليف بما لا يطاق كما هو مذهب ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل لا يكون عين الكل (?)
النهي عن اضداده ولا ملزوما له بل جاز ان يعصى بالفعل وبضده في الحالة الواحدة فضلا عن كونه غير منهي عنه الا كان مستلزما ومنهم
من قال الامر بالشيء نهي عن ضده في الواجب دون الندب واما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما واختاره قاضي القضاة
والسيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او المعنى اما الاسم فان سمى الامر نهيا على الحقيقة فهو باطل لان اهل اللغة
فرقوا بين الامر والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وذاك نهيا واما المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل وهي النهي موجودة
في الامر وهذا لا يقوله احد فان الحسن بدفعه ان يقال الامر نهي عن ضده في المعنى فهو انه يحرم ضده وهذا يكون من وجوه الاول ان صيغة
الامر تقتضي ايقاع فعل وتمنع من الاخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المامور به فهي من هذه الجهة يكون محرما للضد المامور به وهو صحيح لما تقدم
في ان الامر للوجوب الثاني ان يقال ان الامر ان اقتضى الوجوب بدليل سوى هذا الدليل فان تحريم الامر عنه دلالة تدل على ان احد اضداد
المامور به نفى معناه اقتضى قبح اضداده اذ كل واحد منها يمنع من فعل المامور به وما منع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا ايضا صحيح اذا
ثبت ان الامر للوجوب الثالث ان يقال ان الامر يدل على كون المامور به ندبا فيقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق
التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه وهذا لا يأباه القائلون بان الامر للندب غير انه لا يسمى الامر بالندب نهيا عن ضد المامور به
لكنا منهيون عن المبيح عن المباحات لانا مامورون باضدادها من الندب الرابع ان يقال الامر بالشيء يقتضي حسنه او كونه ندبا وحسن
الشيء يقتضي ضده او ان الامر يدل على ارادة المامور به وارادة الشيء كراهة ضده او يسمى لامحالة كراهة ضده اما من جهة العقل او من جهة
الحكمة والحكيم لا يكره الا القبيح وهذا كله يبطل بالنوافل فانها حسنة ومرادة وليست اضدادها قبيحة ولا مكروهة والاقرب ان يقال الامر
بالشيء يستلزم كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم الفعل عن الضد العام وبيانه ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين
احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب
تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب فان الاذن

نحوها

نعم ان الامر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك واعلم ان الخلاف هنا مع من يرى ذهب احد بما القائلون بعدم الاستلزام كالغزالي والمرتضى وبين
القائلين بالاتحاد كالقاضي ابي بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الحضور فان
امر لم يكن ذاهلا عن اضداد المامور فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده المقصودة الا من حيث العلم بانه لا يمكن فعل المامور به الا بترك
اضداده فيكون ترك اضداد المامور بفعل المامور ملزومه بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة
الجمع بين القيام والقعود واذا قيل له قم يكن ممتثلا لانه لم يومر الا بايجاد القيام وقد وجد قال الغزالي ومن ذهب الى الخف
لزمه فضايح الكعبي حيث انكر المباح وقال ما من مباح الا وهو ترك الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلوة بانها حرام اذا ترك
بها الزكوة الواجبة ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك ضده فيكون واجبا واجاب بانه
واجب واما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او غيره والجواب المنع فان ايجاب الشيء حال الغفلة عن تركه لما بينا
فان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها وتلك لا
تنافي الشيء لذاتها بل لكونها مستلزمة لعدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات انما هي بين الشيء وبين ذلك اللازم اما بينه وبينها و[illegible]
بالفرض سلمنا ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده لكن كان الامر بالصلوة امر عنده بما به الا على قبل فليجي هنا مثله على ان
هذا انما يرد على من قال الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اما على من قيده بالذكر بشرط حضور الضد فلا والعجب ان الغزالي حكم
بان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب على اعتراضه بما ذكره والالزام الفضيح انما يلزم لو قلنا
ان المباح منهي عنه لذاته اما اذا قلنا انه منهي عنه لما يستلزم من ترك الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة اذا
استلزمت ترك واجب اخر وان كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين على انا نمنع وجوبها
مع تضييع واجب اخر واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين الاول ان السكون هو ترك الحركة كما ان شغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين
مفارقته الحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد له اضافتان لانه احدهما القرب منه بالنسبة الى المغرب
والاخرى البعد بالنسبة الى المشرق وكونه واحدا بالاضافة الى حيز شغل والى اخر تفرغ منه اذا كان السكون عين ترك الحركة فهو طلب
واحد بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهي الثاني لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان تساويا في صفات
النفس اولا والاول المثلان والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما اولا والاول الضدان والثاني المختلفان وان كانا مثلين او
ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر وخلافه لان ضد الخلافين يستحيل الامر مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان ان تكليف بغير الممكن والجواب عن الاول بالمنع من الاتحاد وكيف لا والحركة والسكون
امران وجوديان يعدم احدهما بما ليس هو وجود الاخر وعن الثاني لا نسلم في الخلاف جواز الانفكاك بان يوجد احدهما مع ضد الاخر
وان جاز ذلك في بعض الصور اما في الجميع فلا تذهب من الناس قطعا الحدث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار
القاضي ابي بكر كما تقدم في حجته وبانه النهي طلب ترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث
بالمنع وكون الترك فعلا ولو سلم رجع النزاع لفظيا والتحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال
بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد لا يمكن الانفكاك عنه الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد

ل

كثيرة لا يمكن الانفكاك عنها الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بالجميع على البدل في انه ليس تحقق العقاب على الترك
شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين الاول العفو عندنا جائز على ما بيناه في علم الكلام فلو كان العقاب
على الترك شرطا في الواجب كان المعفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع الثاني الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتب
الذم وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي زيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه ورجح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه
بلا فصل ان الوجوب ماهيته لا تتحقق الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظ
في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزم بقاء الجواز وقال الامام فخر
الدين الرازي يلزمه بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان يعني به الاذن في الفعل مطلقا او يعني به ما يشارك في فعله وعدمه
فيه بينهما فان اريد به الثاني فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز ح حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت
الاخرى ولانهما فاذا نسخ الوجوب بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم
اولا وان اريد به الاول فالحق ذلك لنا ان ماهية الوجوب ماهيته مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب قد
يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة يوجد منه الاذن في الفعل اذا كان رفعه برفع المنع من الترك
وتارة لا يوجد اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي
جعلتموه جزءا في الواجب جنس لا يدخل في الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما ايجاب الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب
والمباح فيستحيل بقاؤه بدون احد هذين القيدين واذا رفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس المقيد به احتج الامام فخر الدين الرازي
بان المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الحكم اما ان المقتضي للجواز قائم فلان الجواز
جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاول فلان الجواز رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في
ان مفهوم الاول جزء من الثاني واما الثاني فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي للمركب مقتض
لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتض حال الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث انها مفردة ولكن لا ندعي انها من حيث
هي مفردات داخلة في المركب لتغاير قيد الانفراد لانا نقول ان تلك المفردات والتركيب بل انها من حيث هي هي داخلة في المركب فالمقتضي
للمركب مقتض لها من حيث هي هي واما ان المعارض لا يصلح مزيلا لان المعارض زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة فيكفي
في زوالها زوال احد قيودها فيكفي في زوال الوجوب ازالة الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة جواز الفعل والجواب ان ما ذكره ليس
بجيد المنع من بقاء الجواز الذي هو الجنس المشترك بين الواجب والمباح لما بينا من ان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن
بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قوله يكفي زوال احد جزئيه قلنا مسلم لكن لا يلزم القطع ببقاء
الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفعهما او برفعه مع الاخر في المتضادين واجب الفعل وجائز الترك وهذا الحكم
ظاهر فان العقل قاض بالتضاد بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه فكيف يجامع جائز الترك ولان الواجب منع فيكون نقيضا لما لا ترجيح
في المباح وقد خالف هنا فريقان احدهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب
فيكون المباح واجبا والجواب ان المباح ليس عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان

يكون

يكون الشيء المعين الذي يحصل به وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره اعترض بان ترك الحرام لا يتم الا باحد اضداده التي من جملتها
التلبس بالمباح وذلك يستلزم وجوب احد الاضداد غير معين قبل تعيين المكلف له لكن لا اختلاف في وجوبه بعد التعيين فيما
فعله المكلف فهو واجب قطعا كما في الخصال والاخلاص عنه لا يمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه نظر لامكان ترك الحرام
بنفي الفعل فان الفاعل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده وقد التزم الامر بين احدهما خرق الاجماع الدال على انقسام الاحكام
الى الخمسة الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا اخر والجواب عن الاول بحمله على القسمة بالنسبة الى ذات الفعل لا بالنسبة
الى ما يستلزمه وعن الثاني بالتزامه ولا استبعاد فيه بالنظر الى جهتين والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان
يفسر على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى كلا التقديرين لا يلزم وجوب المباح اما على مذهب المعتزلة فلان الواجب
هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن امارات المفسدة بحيث لو اخل به المكلف استحق الذم وترك الحرام وان كان واجبا لكن لا يلزم
اشتمال كل واحد من جزئياته على وجه الوجوب لان المباح وان حصل به ترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز اشتماله على وجه مانع من
الوجوب واما على مذهب الاشاعرة فلان الواجب هو ما امر الشارع بايقاعه امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان حصل
بالمباح لكن لا يجب ان يكون مامورا به من حيث حصول الامر بالكلي فجاز ان يكون حاصلا في جزئي اخر كواجب اخر الفريق الثاني
جماعة من الفقهاء حيث حكموا بان الصوم واجب على المسافر والمريض والحائض وما ياتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما
وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز الترك بل وجوبه ثابت وكيف يجب الفعل والترك احتجوا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه اوجب على كل من شهد الشهر الصوم ولانه ينوي قضاء رمضان وتسميته قضاء يعطي سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا
ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ان ما ذكرتموه ظ وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب
المنع من الترك فلو استدللنا بالظواهر الا قبح على اثبات المنع من الترك عند تسويغه لكنا قد تمسكنا بالظني على اثبات
الجمع بين النقيضين على انا نمنع العموم والتسمية لسبق سبب الوجوب لا لنفسه والبدل لا يعطي وجوب المبدل عند لو سلم
الاول قال القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية والتحقيق ان
نقول ان جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان جعلناه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا به
لنزاع
لفظي الثاني قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المندوب تكليف لانه لا يخلو من كلفة ومشقة في تحصيل الثواب لانه ان فعله حصل
له المشقة كالواجب وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب بفعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل خالفه الباقون لان التكليف انما يكون
لما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك فلا يكون تكليفا كالمباح والجواب عما قاله انه يلزم ان
يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب تكليفا لانه ان اتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو سببه كان شاقا وان تركه شق
عليه ما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع والتحقيق ان ابا اسحق ان اراد بالتكليف ما هو سبب المشقة ورد عليه ما قالوه وان يكون
الامر فيه تكليفا وان اراد ما يحصل المشقة بفعله لم يرد لان الحكم بالسببية من فعله الثالث اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا
بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية لنا قوله صلى الله عليه وآله الصائم المتطوع امير
نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما مندوبا حضرا يجوز له تركه قبل الشروع فيجب ان يبقى الحكم بعد

على احد الوجهين لقوله صلى الله عليه وآله لكل امرئ ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب. الرابع قال الاستاذ
ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب فيه الفعل ولا بد فيه من الترجيح
ولا ترجيح في المباح ولان التكليف ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك احتج بانه ورد
التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب الاعتقاد مغاير للفعل فالتكليف بالاعتقاد ليس تكليفا بالمباح فان جعله
تكليفا بهذا الاعتقاد كان مغايرا للمصطلح ونزاعا في العبارة الخامس اختلفوا في المباح هل هو حسن والحق ان الحسن ان كان
هو ما رفع الحرج بفعله وتركه او انه الذي لفاعله ان يفعله او انه ما لا مدح فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق
فاعله بفعله التعظيم او الثواب فليس منه هذا الباب السادس اختلفوا في المباح هل هو من الشرع ام لا فقال قوم لا لان المباح ما لا
حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون الاباحة تقريرا للنفي الاصلي لا تغييرا والتحقيق ان النزاع
لفظي فان المباح ان عني به ما اذن الشارع في فعله وتركه فهو حكم شرعي وان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم ولا عقاب
فليس حكما شرعيا وايضا ان عني بكون الاباحة حكما شرعيا ما حصل له حكم بقي الذي كان قبل مستمرا قبل الشرع فليس كذلك بل الاباحة
تقرير لا تغيير وان عني بكونه شرعيا ان كلام الشارع دال على تحققه فهو كذلك لان الاباحة الشرعية تتحقق باحد امور ثلثة الاول ان
يقول الشارع ان شئتم فافعلوه وان شئتم فلا تفعلوه الثاني ان تدل اخبار على انتفاء الحرج في الفعل والترك الثالث ان لا يتكلم الشارع
فيه بامر لكن ينعقد الاجماع مع ذلك بانه ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه الرابع اختلفوا في المباح هل هو داخل في
مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح في المعنى الاخص ويكون داخلا
في الواجب وان عني به ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مضاد مباين للواجب احتجوا باطراد العادة في اطلاق الجائز على الواجب كقولهم
صلوة الجنازة وصوم ... جائز ولولا الدخول لزم الاشتراك او المجاز والجواب يلزمكم في ترك الحرام حيث يقال الحرام جائز الترك ويسمى الجائز
عند ... فيلزم المجاز والاشتراك وفيه نظر لعود الجواز هنا الى الواجب فان ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا وفي الصلوة
والصوم بالمعنى الاعم الذي يقال في مقابل الممنوع منه في الصلوة والصوم

في المامور به وفيه مباحث

في امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهبت العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن
الاشعري تارة الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع انه يلزم الوقوع وقال بعضهم الحق ان كان لذاته كالجمع بين الضدين
وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه استحال التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد ذهب ... مقالة
شيخه ابي الحسن لما فيها من الشناعات لعظام يلزمه الوقوع فيها على ما ياتي تقريره لنا وجوه الاول انا نعلم قطعا الحسنة ... كلف الاعمى
نقط المصحف والزمن الطيران في السماء والاسود بصيرورته زوال سواده والعاجز بنقل الكواكب من مواضعها الى السفل والجهل واسلام ... عن
عن ذلك واي عاقل يرضى لنفسه نسبة ... ونسبه الى الله تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق الثاني ان ... متصورا لكل
لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا في الاثبت له لا تميز له
وما لا تميز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما
تناقض الثالث لو جوزنا الامر بالمحال لجوزنا امر الجمادات وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة

الرابع

الرابع لو صح التكليف بالمحال لكان استدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع عن الامر
تصور ... لزم تصور الامر على خلاف ماهيته لا يقال لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره
لانا نقول الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لا يقال يتصور ذهنا
الحكم عليه لانا نقول فيكون في الخارج مستحيلا ولا مستحيل في الخارج وايضا ان يكون الحكم على ما ليس بمستحيل ايضا الحكم على الخارج
يستدعي تصوره ... الخامس قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال
السادس ان التكليف بغير المقدور ظلم فان تكليف الانسان تسكين الكواكب او حركة الافلاك او ايجاد مثله او ايجاد مثل القديم الى
غيره ... المستحيلات من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وقوله
ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا ولا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على
تنزيه الله تعالى عن الظلم احتج المخالف بوجوه الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان وهو ممتنع فيه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير
وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال محال الثاني انه تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله
في قصة نوح عليه السلام انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو آمنوا لزم انقلاب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال
لادائه الى الجهل والحاجة ولذاته كما تقول الاشاعرة والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان عن ابي لهب محال الثالث انه تعالى كلف ابا لهب
ومن جملة تصديق رسول الله صلى الله عليه وآله في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن
وهو تكليف بالجمع بين الضدين الرابع صدور الايمان عن العبد متوقف على الداعي وهو مخلوق لله تعالى ومتى حصل الداعي وجب
الفعل البتة والا يلزم الجبر وهو تكليف ترجيح الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح وهو محال
ثم ... وجب الفعل وذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث وان لم يجب عاد البحث الخامس التكليف اما ان يتوجه
على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء
يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا بالمحال وان كان الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق فان
الواجب يستحيل ان يستند وقوعه الى شيء آخر فيمتنع انتهاء تعلق الامر به ايضا لا يطاق وان توجه الى المرجوح كان توجيها تكليفا
بالممتنع لاستحالة وقوع تلك الطرف حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع وهو تكليف ما لا يطاق السادس افعال العباد مخلوقة
لله تعالى فيلزم تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء
الحركة الصادرة عنا وباجزاء المسافة ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى
فيه الفعل يستحيل منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع وعلى التقديرين لا قدرة له لا يقال ان القدرة
وان انتفت لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول
الكلام في فعل الاختيار كالكلام في فاعل الفعل السابع الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد عند عدم
القدرة وهو تكليف ما لا يطاق واما الصغرى فلانه لو كان ... بالايجاد واما الكبرى فلان القدرة عرض فلا تبقى

لزم قيام العرض بمثله ولان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول لا يصح لانه نفي محض
مستمر والنفي لا يكون مقدورا وكذا المستمر والنفي المستمر اولا ان لا يكون مقدورا واذا كان موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند
وجود الفعل الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل او قبله والاول لا يصح لاستحالة تحصيل الحاصل
وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حالة تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان
الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان الاول فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور ثم ننقل الكلام الى ذلك المغاير
فنقول المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حالة وجوده او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم
يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت اثرها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا التاسع الامر بالمعرفة ثابت لقوله
تعالى فاعلم فاما ان يتوجه على العارف بانه او على غيره والاول يلزم منه تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بانه تعالى
ما دام غير عارف يستحيل ان يعرف ان له امرا لان العلم بانه امر مشروط بالعلم واذا استحال ان يعرف انه تعالى امره كان توجه الامر عليه
في هذه الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق العاشر الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا او لم
يتفكروا وذلك تكليف بما لا يطاق لان التصور غير مقدور فالقضايا الضرورية كذلك والنظرية كذلك وح لا يكون النظر والفكر مقدورا اما
عدم القدرة على الاكتساب التصوري فلان المكتسب لها اما ان يكون معلوما حال الطلب اولا والاول تحصيل الحاصل والثاني يكون غير خاطر
بالبال والذهن غافل عنه فلا يكون مطلوبا للعلم الضروري بان الغافل اذا كان غافلا عن شيء استحال ان يحاول تحصيله لا يقال انه متصور
من وجه دون اخر لانا نقول الوجهان متغايران والمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب
واذا ثبت كون التصورات غير مكتسبة فكذا البديهيات لان تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا [illegible]
وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا يكون بديهيا هف فالبديهيات غير مقدورة فتكون النظريات كذلك لان لزومها عن الضروريات اما ان يكون واجبا
فلا يكون مقدورا او لا يكون واجبا فلا يكون يقينيا لانا اذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب عنها كان اعتقاد وجوب ذلك المطلوب
في هذه الحالة اعتقادا غير مفيد لليقين والجواب عن الاول بوجوه الاول يمنع استحالة الايمان من الكافر وان حصوله ينقلب علم الله تعالى جهلا
وذلك لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه فالايمان
ان وقع علمنا بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه وان فرضناه غير واقع لزم ان نقطع بان الله تعالى علم عدم وقوعه ففرض الايمان بدل
الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون وقوع الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدل العلم بالكفر الثاني ان الايمان في نفسه ممكن قبل العلم بعدمه
فلا ينقلب واجبا بسبب العلم لان العلم مؤثر في المعلوم وهو صحيح فان العلم تابع فلا يؤثر في متبوعه الثالث سلمنا الوجوب لكنه وجوب لاحق
حصل بعد فرض العلم فلا ينافي الامكان الذاتي ولا القدرة كما ان فرض المعلوم يوجب وجوبا لاحقا ولا ينافي امكان الطرفين الاخر والاول
في ذلك ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق المعلوم ولا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقه ولا اثر في ذلك لتاخر المعلوم عن
العلم فان العلم حكاية والحكاية قد تتقدم زمانا وتتاخر زمانا وهي متاخرة على التقديرين بالذات عن المحكي وكذا العلم السابق الرابع ان
هذا الدليل ينفي قدرته تعالى لان ما فعله الله تعالى لا بد وان يكون معلوم الوقوع فيستحيل عدم وقوعه وح لا يكون الترك ممكنا ويكون الفعل
واجبا فلا يبقى مقدورا فيلزم ان لا يبقى لله تعالى قدرة على شيء وهو باطل قطعا الخامس لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم

يبق

وحركاتنا

يبق فرق بين حركاتنا الاختيارية والاضطرارية ولما حكم كل عاقل بالفرق بين حركاتنا يمنة ويسرة بحسب اختيارنا وبين حركاتنا الى السقوط من
شاهق وبين حركاتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر حال هبوطه فانه لا يكون ذلك باختيارنا علمنا بطلان ما قلتموه لانه استدلال في معارضة
ما علم بطلانه بالضرورة وكان كشبه السوفسطائية السادس لو كان معلوم الوقوع واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم انه
يوقعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر فيكون حدوثه مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر [illegible] الحوادث وذلك يوجب نفي
القادر المختار وهو كفر السابع تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوده او لا يكون والاول يقتضي ان يكون العلم قدرة وارادة اذ معناهما
الامر الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم فيصير العلم عين القدرة والارادة فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال فان لم يكن سببا سقط
دليلكم لابتنائه على ان المعلوم صار واجبا لوقوعه عند تعلق العلم به الثامن لو اقتضى ما ذكرتموه امتناع الايمان من الكافر لكان بالنظر الى
العلم لا الذات فلم قلتم انه لا يصح لذاته يجوز ورود الامر به التاسع هذا الدليل يقتضي ان يكون كل تكليف فهو تكليف بما لا يطاق ولم يذهب اليه احد
وان كان لازما للمجبرة الا انهم يكرهونه باللسان فما ينتجه الدليل لا يقول به الخصم ظاهرا وما يقوله لا ينتجه فيكون ساقطا اعترض على الاول
بانا وان لم نعلم ان علم الله تعالى متعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان علمه تعالى تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل
فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لامتناع الجهل على الله تعالى وتعين الجهل بالشيء في الماضي ونحن ندعي استحالة خلاف
المعلوم وان لم يكن العلم مؤثرا ولا يلزم نفي قدرته تعالى لان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة فلا يكون الفرع
مانعا من الاصل بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه والجبر الذي جعلتموه لازما
انما عنيتم به عدم تمكن العبد من فعل خلاف معلوم الله تعالى فلم قلتم انه محال ولا يلزم ايجاب العالم وقت حدوثه لان الوقوع اصل العلم به
وهو تبع القدرة والارادة والفرع لا يغني عن الاصل والعلم ليس سبب الوجود لكنه كاشف عن الوجوب قوله هذا لا يدل على جواز الجمع بين
الضد قلنا بلى لان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد ينافي وجود ايمانه فاذا امره بادخال الايمان في الوجود حال العلم بعدمه فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين
نقيضين
قوله يقتضي ان يكون كل تكليف فهو بما لا يطاق قلنا الدلائل القاطعة لا تندفع بامثال هذه والجواب لا فرق بين العلم الازلي والحادث في
امتناع انقلابهما لا يستحيل الوقوع بخلافهما ولما كان العلم الحادث غير مقتض للايجاب السابق ولا مغير للشيء عن حكم الامكان الذاتي كان
الازلي كذلك وانقلاب العلم جهلا لازم للايمان بعد فرض العلم بالكفر الذي هو في الحقيقة فرض الامر بالمحال كما ان فرض الكفر بدل الايمان بل
منه وفرض ما لا يطاق نقيضه ولا يلزم من استلزام المجموع المحال استلزام جزء منه [illegible] التجايب عن انهم ان العلم الازلي بالوقوع الحادث
تبع الوقوع في حق الله تعالى دون حق العبد اي فارق بينهما وهل يرتضي عاقل لنفسه الاعتذار في مثل هذه المباحث الضيقة بمثل هذا وهلا قالوا ان
تعلق العلم بايمان زيد يكشف عن ان قدرة زيد وارادته تعلقت به على ذلك الوجه كما قالوا في فعله تعالى والجبر الذي استشعروه وادعوا امكانه فيقتضي
ان يكون بهما كالجبر ممتنع الوقوع وليت شعري ما ذلك الجبر بل هو غير عدم قدرة العبد وان فعله غير مختار به سقوط التحجج الى استلزام اعتذارهم
عن دفع الايجاب وقت حدوث العلم بكونه العالم تابعا اياه في حق العبد كما بيناه وكون العلم كاشفا عن الوجوب بل هو مسبوق بالوجوب
فرع عن فرض العلم وهو صحيح لاستلزامه نفي القدرة عن الله تعالى وعن العبد حال فرض المحال عن العلم ولما اعترف بان العلم لا يقتضي الايجاب فرتب
انه تابع فلا يرتفع حكم متبوعه وهي القدرة التي هي اصل الفعل لم يلزم جواز الجمع بين الضدين في الامر بالايمان مع العلم بعدم صدوره اي
دليل قاطع اقتضى كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق والجواب عن الثاني بالمنع الاخص بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى

لما لا يبدل علي الاخبار بعدم تصديقه بالتبليغ صلي الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق او نقول انه سبحانه رتب تعذيب بعدم ايمانه
وكذا قوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي يتعذر عدم هدايته الله تعالى لهم الي ذلك وذلك لا يبدل علي الاخبار بعدم الايمان
مطلقا وكذا باقي الايات سلمنا لكن نمنع الوجوب السابق بمجرد الاخبار السابق واللاحق لا يؤثر في القدرة كالعلم سلمنا لكن نمنع انهم
كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وآله في كل ما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف
وهو الجواب عن الثالث سلمنا لكن لم لا يجوز ان تصديق الله في كل ما اخبر عنه غير الايمان لم يطلبه منه امر بتصديق بهذا الخبر عينا
اذ ما هو من الايمان من التصديق يجب ان يكون جليا وعن الرابع بالمنع في الافتقار الي الداعي فان للقادر ان يرجح احد مقدوريه
علي الاخر لا لمرجح كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان والعطشان اذا احضر قدحان والجائع اذا قدم اليه رغيفان سلمنا لكن
الداعي هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فمن الله تعالى وان كان كسبيا كان هو مستندا الي العبد بواسطة اختيار
المستند الي علمه ولا يلزم الجبر علي تقدير عدم التمكن من الترك اذا كان الوجوب مستندا الي القدرة والداعي ومع ذلك فهو وارد في حق
الله تعالى وعن الخامس ان التكليف وارد حال الاستواء بان يوقع حال الرجحان والتكليف بالجمع انما يلزم لو قلنا انه مكلف حال الاستواء
بان يوقعه في تلك الحال ونحن لا نقول به وهو ايضا وارد في حقه تعالى علي انا نمنع الجبر علي تقدير الوجوب المستند الي الداعي وعن السادس
ان العلم الاجمالي كاف في التاثير وهو حاصل في حق العبد وعن السابع بان القدرة متقدمة والعرض يقوم بالعرض كالسرعة والبطء والحركة
علي انا نمنع كون البقاء عرضا سلمنا لكن القدرة تعدم حالا وتوجد اخرى في الحال الثاني وهكذا ولو كان متعلق القدرة موجودا لزم
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو باطل قطعا مع ان ذلك وارد في حقه تعالى وعن الثامن ان القدرة توجد متقدمة ويبقى مقارنة
للفعل فالقادر في الوقت الاول قادر علي ان يوجد الفعل في الوقت الثاني والتاثير نسبة بين القدرة والفعل فيتقدم علي الفعل ومغايرة
له ومع ذلك فهي واردة في حقه تعالى فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا بعينه كل تاثير صدر عنه مؤثره وعن التاسع انه لا يرد علينا
لانا نوجب المعرفة بالعقل لا بالسمع بل يرد علي الاشاعرة وقد اجابوا بان استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان البحث واذا بحث
المكلف حصل له العلم السمعي بالوجوب وامكان معرفة الموجب الايجاب لا يتوقف علي معرفة الموجب ويكفي مع الاستماع في تحقق الايجاب
ولا يلزم منه تكليف بالجمع علي ان الاية دلت علي الامر بالعلم بالوحدانية سلمنا لكن الامر يستلزم العلم بالامر باعتبار ما وعن العاشر
ان المتصور معلوم من جهة مجهول من اخرى والوجه المتصف بانه ولا ليس المطلوب الوجه بل الموصوف بهما سلمنا ان الفكر
غير مكتسب وكذا الضروريات لكنها غير كافية في تحصيل الكسبي بل لابد من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر بالاختيار عن
المكلف احتج القائلون بجواز التكليف بالجمع لعينه لا لذاته بقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به سأل دفع التكليف بما لا يطاق
ولو كان ممتنعا استحال السؤال ولان الاجماع علي ان الله تعالى كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات علي كفره والجواب عن الاول ان
الاية انما يصح حملها علي سؤال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا يتعذر السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما قلتم وامكانه
متوقف علي كون الاية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا لكن يمكن حملها علي سؤال دفع ما يشق وان كان مما يطاق سلمنا لكن سؤال الدفع
لا حجة فيه سلمنا لكن التكاليف ان كانت باسرها تكليف ما لا يطاق بطل فائدة تخصيصهم بذكر ما يطاق بل كان الواجب ان يقولوا
ربنا لا تكلفنا وان كان البعض لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم

بدل يكون المؤمن

في الدين من حرج وعن الثاني ما تقدم من ان العلم تابع ثم نعارضها دلة المجبرة زيادة علي ما تقدم بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه الاول
تقدم العبد انه بالاجماع بيننا وبينهم فلو لم تكن هي المؤثرة لا ينتفي الفرق بين المقدور وعدمه الثاني لو كان المؤثر في الفعل غير العبد
فيلزم وجود مقدور بين قادرين الثالث يجوز ان يكون القدرة متعلقة بالجواهر والالوان الرابع يكون العبد مضطرا في ما خلق الله تعالى
فيه لا قادرا لجواز ان يصدر عن العبد افعال محكمة في غاية الابداع والاتقان وهو لا يشعر بها الخامس لا يبقى الفعل منقسما الي طاعة
ومعصية لانه ليس من فعله السادس يكون الرب تعالى اضر علي العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس تخيل الكفر
السابع لا يحسن شكر العبد ولا ذمه علي افعاله ولا الامر ولا النهي ولا ثواب ولا عقاب الثامن يكون الرب امر العبد بفعل نفسه وهو
قبيح عند العقلاء التاسع يكون الكفر والايمان من قضاء الله تعالى وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق
وان كان باطلا فالايمان باطل العاشر يكون الرب تعالى راضيا فيلزم منه الرضا بالكفر او غير راض فلا يكون راضيا بالايمان واما
المنقول فمن وجوه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الي العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما
بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت رهينة الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي الثاني ما في القرآن من المدح علي الايمان والذم علي الكفر والوعد علي الطاعة والتوعد علي المعصية اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم
تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم
الثالث الايات الدالة علي تنزيه افعاله عن مماثلة افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله
لا يظلم مثقال ذرة الرابع الايات الدالة علي ذم العباد علي الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار مع العجز محال وما منع الناس ان
يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو امنوا ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك
لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة علي التخيير فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات الدالة علي امر العباد بالفعل والمسارعة
الي الطاعة وسارعوا الي مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول اركعوا واسجدوا واعبدوا فامنوا خيرا لكم
فاتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الي ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمانع موضوع عاجز عن الاتيان بها
السابع الايات الدالة علي الاستعانة اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله خالقا
الي الكفر والمعاصي كيف يستعان به الثامن الايات الدالة علي اللطف ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون
ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر واذا كان خالق الفعل هو الله تعالى فاي نفع في اللطف وما الذي يحصل له التاسع اعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم
ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي

ربت الى اعود بكم ان اسالكم ما السبيل به علم العاشر الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باضافة ذلك اليهم ولو ترى اذ
الظالمون الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين قالوا لم نك من المصلين وكنا نكذب وقولنا فذوقوا
العذاب بما كنتم تكسبون الى ذلك غير الايات الدالة على التمني وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها ربنا ارجعون فارجعنا
نعمل صالحا لعلي اعمل صالحا فاكون من المحسنين وبالجملة فالايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى   لا فرق بين الامر والنهي في ذلك
فانه كما استحال الامر بالجمع بين الضدين كذا يستحيل النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط وكما لا يقال تحرك واسكن كذا لا
يقال لا تتحرك ولا تسكن والخلاف ههنا مع الاشاعرة وابي هاشم جوزه لكن قال ان لم يتوسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة
والسكون فيها فكما يحرم عليه اللبث فيها كذلك يحرم عليه الخروج عنها اذ كل منها تصرف في ملك الغير بغير اذنه وكان حراما
والحق انه مكلف بالخروج وان تضمن التصرف والاضرار بالغير اذ الخروج يتضمن اخف الضررين وكذا اللبث لما في الخروج من
تقليل الضرر وفي اللبث من تكثيره كما يكلف المولج في الفرج الحرام النزع وان كان به مماسة للفرج المحرم لانه ارتكاب اقل
الضررين فيجب نظرا الى دفع اكثرهما كما وجب شرب الخمر دفعا للغصة وتناول الميتة للمضطر ووجب الضمان عليه لا يندفع عند الخروج
لا يبطل الحرمة كما يجب الضمان على المضطر المخمصة بما يلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا ولو قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين
احتمل الحكم بالتخيير والخلو عن حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان وهو يعلم انه يقتل من تحته ان مكث
وان انتقل قتل من يليه ويحتمل ان يقال يستمر فانه الانتقال فعل مستانف لا يصح الامر به فاذا اما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال القدرة
قبل الحج الفاسد ان كان اتمامه حراما فرجب يجب القضاء فلم يجب وان كان واجبا فطاعة فلم وجب القضاء وعصى به واجيب
انه عصى بالوطي المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر جديد وقد يجب بما هو طاعة اذا تطرق اليه خلل
ومن النهي نفسه فكسر رجله لا يعصي بالصلوة قاعدا بل بكسر الرجل لا بترك الصلوة قائما   في انه لا يشترط في التكليف
حصول الشرط الشرعي واختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني
وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات
ولا يصح اقدامهم على المامورات ولا ثمرة للاختلاف في احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمتنع منه الاقدام على الصلوة
واذا اسلم سقط القضاء واثره في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويلام عليه كذا يعذب على عصيانه وترك
الصلوة ويذم عليه فهذا هو معنى قولنا انهم مامورون بالفروع لنا وجوه الاول المقتضي للوجوب قايم وهو الامر العام للناس
لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغير ذلك والمانع لا يصلح للمانعية اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لمنع
الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم الايمان الذي هو شرط كما يقدم المحدث الطهارة التي هي شرط في الصلوة اذا ثبت المقتضي وانتفى
المانع وجب الحكم بالوجوب الثاني قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين علل
التعذيب بالكفر وترك الصلوة وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار ليس حجة ولا يجب تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين
ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن التكذيب مستقل في التعذيب فلا يعلل بالغير سلمنا
لكن يحتمل لم نك من المومنين كما روي نهيت عن قتل المصلين ويعني اهل الصلوة والمراد المسلمون ويعيده ان اهل الكتاب يصلون

في هذه

في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويصدقون ويومنون بالغيب فلو اراد ذوات الصلوة والزكوة كانوا كاذبين فعلم ان المراد ما
كانوا من اهل الصلوة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوة لكن جاز ان يكون اضافة الى قوم ارتدوا بعد ايمانهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم
لانه واقعة حال فيكفي بصدقه صورة واحدة سلمنا العموم لكن الوعيد على فعل الجميع لا على فعل كل واحد لانا نقول لولا الصدق لما كان في
روايته قولهم فايدة مع وجوب حمل كلامه تعالى على ما هو اكثر فايدة وتلك الايات كذبهم الله تعالى فيها اجمع والجواب ان فخر الدين الرازي سلم هذا
الاعتراض واعتذر بان عدم التكذيب للظهور عند العقل بخلاف صورة النزاع فان العقل لا يخفى عنه التكذيب وجب ان يكذبهم
فيها لو كانوا كاذبين ولم يكتف بقوله تعالى عقب الاول انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم
على شيء الا انهم هم الكاذبون ولولا دخول القيود في التعليل لم يكن الادخال جايزا اسماعه تعالى رتب الحكم على الجميع والتكذيب لا
استقل في مطلق التعذيب لكن العصية في موضع معين من الجحيم وهو سقر يعلل بالجميع لا بمجرد التكذيب الذي هو سبب لدخول مطلق
الجحيم وقوله لم نك من المصلين انا لم نكن من اهل الصلوة لا يتاتى في قوله ولم نك نطعم المسكين واهل الكتاب وان كانوا يصلون لكن المراد
في عرف شرعنا وهو الافعال المخصوصة عندنا لا التي في شرع غيرنا والحمل على المرتدين تخصيص لان قوله لم نك من المصلين جواب
المجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام في حق الكل ولولا ان يكون لكل له مدخل في استحقاق العذاب والا لم يحسن انضمامه
وجعله جزء من الموجب الثالث قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الى قوله يضاعف له العذاب جعله جزء مما تقدم ومن جملته قتل النفس والزنا
وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على الجميع وقوله ويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة الرابع الكافر نهي ولم ينته
فيتناوله الامر اما الاولى فلانه يحد على الزنا واما الثانية فلان علة تناوله النهي تمكنه من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الانصراف
عن المنهي عنه للمناسبة والاقتران وجب ان يكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاقدام على المامور لا يقال يمنع نهيه والزنا
والحد وجب لالتزامه باحكامنا سلمنا لكن الفرق تمكنه من الانتهاء بسبب كفره وعدم تمكنه من الاتيان بالمامور به لانا نقول من احكام شرعنا
عدم الحد على المباح وتمكنه من المنهيات ان عني الترك من غير اعتبار النية فكذا التمكن من فعل المامور من غير اعتبارها وان عني التمكن من الانتهاء
لغرض امتثال قول الشارع فلا يمكن حال عدم الايمان كالامر فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر الفعل على وجه الطاعة فان قال
السيد المرتضى الكافر يحد على الزنا على وجه العقوبة فلولا انه مخاطب بالفروع لما حد لا يقال اجماعكم على انه لم يخلص نفسه من الكفر فعوقب
قبح الزنا لانا نقول هذا تصريح بانه يعاقب على كفره لا على الزنا وهذا يوجب ان يعاقب وان لم يزن قال وقد كان يشبه في
شغف بي ان فيه [illegible] وقد استدل بهذه الطريقة فقال انا اقول ان الكفار مخاطبون بالترك دون الافعال لافتقارها الى كونها قربة دون
الترك فعلت بهذا خلاف الاجماع اذ الناس بين قايلين احدهما قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم غير مخاطبين بشيء اصلا سلمنا لكن
القربة معتبرة في ترك هذه القبايح كما اعتبرت في الافعال لانا امرنا بترك الزنا قربة الى الله تعالى فمن لم يتركه كذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا
يكون مطيعا له تعالى ولا ممتثلا لامره واذا لم يصح القربة منه كما لم يصح منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا الخامس
لو لم يتعبد الكافر بالشرع لكان معذورا في تكذيب النبي صلى الله عليه واله والامتناع من تصديقه والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم
بيان الشرطية بان الغرض في تصديقه صلى الله عليه واله هو المعرفة بشرايعه لان الغرض من بعثته هو ابانة الشرايع فمن لم
يكلف ما هو الغرض في الايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق السادس التكليف جايز عقلا وقد وقع اما المقدمة

الاولى فلانه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له اوجبت العبادات الخمس المشروطة صحتها بالايمان او وجبت عليك
الايمان مقدما عليها لم يلزم المحال لذاته قطعا واما الوقوع فلما تقدم من الايات ولقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الى قوله ويؤتوا الزكوة
السابع لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام
قبل الهمزة وكل ذلك باطل قطعا احتج المخالف بوجوه الاول لو وجبت الصلوة على الكافر فاما حال كفره وهو محال والمحال لا يكون مامورا به او بعده
وهو باطل للاجماع على سقوطها الثاني لو وجب عليه لوجب القضاء كالمسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك الافعال الثالث لو وجبت
لامكن الامتثال وهو منتف حال الكفر والجواب عن الاول انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حالة الكفر مكلف بان ياتي بالعبادة
حالة الكفر ونحن لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم ياتي بالعبادة واثمه وفائدته انما
تظهر في الاخرة كما قدمناه في اول المسئلة لا في احكام الدنيا وعن الثاني بالمنع من وجوب القضاء لكل امر كالجمعة والفرق بينه وبين المسلم
ظاهر فان ايجاب القضاء بعد اسلامه يوجب تنفيره عن الاسلام لطول زمان كفره بخلاف المسلم وعن الثالث ان الامتثال ممكن كما بيناه
بان يسلم ويفعل كالمحدث   في ان الامر يقتضي الاجزاء قد عرفت ان المراد بكون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط
التعبد به وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وقد فسر قاضي القضاة بانه
ما اسقط القضاء وقد تقدم ابطاله وقد دخل تحت ما ذكرناه العبادات الواجبة وغير الواجبة وليس معنى قولنا العبادة مجزية انها توجب
لان المباح حسن لا يتصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس هنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي
الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى
رضي الله عنه انه يقتضيه من حيث الشرع لا من حيث اللغة لنا وجوه الاول انه فعل المامور به فيخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة
الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا وهو محال لتحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر قد
كان متناولا للغير الماتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هف الثاني لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون
اعداد مخصوصة دائما وكلاهما باطل اما الاول فللاجماع على حجية [illegible] واما الثاني فللاجماع ولزوم النسخ لو كلف بغير ما في العبادات
الثالث اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقضي عن عهدته بما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل
والثاني هو المطلوب فان معنى الاجزاء ذلك الرابع لو لم يقتض الامر الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان
كذلك لكان متناقضا الخامس لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع والمقدم مثله السادس القضا
استدراك ما فات من الاجزاء فيكون تحصيلا للحاصل احتجوا بوجوه الاول النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على
الاجزاء بمجرده السابع لو وجب الاجزاء لاكتفي باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضا الثامن الامر بالشيء
لا يفيد الا كونه مامورا به اما دلالته على سقوط التكليف فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اذا علم
سقط عنه القضا اذا تبين الحدث لانه مامور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين او بطهارة
ظنية وقد امتثل وخرج عن العهدة فلا يجب القضا والجواب عن الاول بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد انه لا استبعاد
في النهي عن فعل وتعلق حكم به لو فعل المنهي عنه وجعله سببا فيه والامر لا يدل الا على اقتضاء المامور به دفعة فاذا

فعلها

ما اقتضاه الامر

فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضيا اخر وعن الثاني ان الحج والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول بل
لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل
هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامها وعن الثالث ان الاتيان بتمامه يقتضي ان لا يبقى مقتضيا لشيء اخر وهو المراد بالاجزاء وعن
الرابع بالتزامه فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضا ووجوب القضا ليس على امر بل هو بامر جديد الصلوة المظنون طهارتها
لانه قد اتى بالمامور به على وجهه بل القضا استدراك لمصلحة ما امر به اولا من الصلوة مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد والتحقيق
المنع من الامر بخصوص الامر بل في ظنه فاذا ظهر الحدث علم انتفاء الامر والعصيان منتف للسهو   في ان الاخلال
هل يجب القضا في هذه المسئلة صورتان احديهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي الاخلال به القضا بنفس الامر ام لا بل
امر مجدد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء وجماعة من الحنابلة بالاول لنا وجوه الاول
المقيد بوقت لا اشعار له بغير ذلك الوقت بنفي ولا اثبات اما المقدمة الاولى فظاهرة فان قوله افعل يوم الجمعة لا اشعار له بغير يوم
الجمعة المعين لا لفظا ولا معنى لا يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فيما بعدها فانه يصح وقد تقدم لكنه غير محل النزاع اذا
انتفى الدال على الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس بمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره
من الايام واما الثانية فظاهر الثاني لا فرق في نسبة ما قبل يوم الجمعة وما بعده كما لم يدل على حكم ما قبله كذا لا يدل على حكم ما بعده
فيه التسوية وفيه نظر للفرق بينهما اما اولا فلصلاحية الوقت الثاني للفعل على وجه القضا وعلى وجه الفعل بالتكليف واما ثانيا
فلصدق انه مامور بعد الوقت للاستصحاب ولان بقاء وجه الاشتقاق ليس شرطا الثالث الاوامر الشرعية تارة يستعقب القضا وتارة
لم يستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص قال صلى الله عليه وآله من نام عن صلاة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وقال
تعالى فعدة من ايام اخر فاوجب القضا ولو كان القضا يجب بالامر الاول لكانت الغاية التاكيد لكن فائدة التاسيس اولى لانها اكثر فائدة
وفيه نظر فان دلالة الامر على القضا اكثر فائدة الرابع ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا وجبت الصلوة في
وقت دون اخر وكذا الصوم وما في العبادات بل جاز ان يكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم من ايجاب الفعل في وقت
ايجابه في غيره فلا يلزم القضا بمجرد الامر بالاداء الخامس تعلق الحكم بوقت يستلزم حكمة ترجع الى المكلف اذ هو الاصل في شرع الاحكام
سواء ظهرت الحكمة او خفيت وتلك الحكمة غير حاصلة في غير ذلك الوقت والاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان كانت ازيد كان ايجاب
الفعل فيه اولى فكان القضا اولى من الاداء وان كان مساويا كان تخصيص احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح ولانه صلى الله عليه وآله
قال حكاية عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم والادا هو الاتيان بالفعل في وقته واذا لم يكن الحكمة حاصلة في
غير ذلك الوقت لم يجب القضا السادس لو وجب القضا بالامر لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة لكان السابع لو اقتضاه لكان
اداء او كان سواء والتالي باطل فالمقدم مثله احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن موجبا للقضا لكان ايجاب القضا خلاف الظاهر لان
الزمان طرف فلا يؤثر اخلاله في السقوط كالدين الثاني الوقت كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة الرابع لو وجب
المقيد امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما وجوب المطلق فلان المقيد واجب والمطلق
جزء منه وايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته واما الثاني فلقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم

وفي ان الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني [illegible] المكلف به هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف
وانما وقع ذكره ضرورة كونه ظرفا للفعل [illegible] الغالب [illegible] الامر الشرع اوجب القضا بتقدير فوات الفعل في وقته فيحمل النادر عليه الثامن الغالب
وجوب القضا فلابد له من مقتض والاصل عدم سوى الامر السابق فكان هو المقتضي التاسع لو وجب القضا بامر مجدد لم يكن قضا
بل كان اداء كالامر الاول العاشر لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل الحادي عشر الاصل بقاء
ما كان ولما كان اصل الفعل في الوجوب ثابت اولا كان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن الاول [illegible] لازم من
ايجاب عدم القضا مع اقتضا الامر للقضا لا من عدم ايجاب القضا وبينهما فرق ونحن لا نقول بان الامر يقتضي ايجاب عدم القضا بل
لا يقتضي القضا وعن الثاني بالمنع فركونه اخلال الوقت غير مؤثر في السقوط انا فرضنا الكلام في مقيد لو قدمه لم يصح ولو اخره
لم [illegible] وهو الجواب عن الثالث وعن الرابع بالمنع من ايجاب المطلق في الصورة انتفى بانتفاء الجزء الخاص وعن الخامس انه التكليف
وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت الاول وانما يفيد ان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت
الامر الاول وهو عين التنازع وعن السادس ان المط هو الفعل في الوقت المعين او مطلقا [illegible] وعن السابع بان الاصل براءة الذمة والحمل
على الغالب مناف له فلا يحمل عليه وعن الثامن ان القضا انما يجب بامر اخر وادلة اخرى وكما ان الاصل عدمها فكذا الاصل عدم
دلالة الاول وعن التاسع انه نزاع لفظي وصح لكن فاسمي قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا
وعن العاشر بان الوجوب كما سقط في الوقت الثاني فكذا الاثم اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول فلا وعن الحادي عشر ان
الوجوب موقت فلا يبقى بعد زوال وقته والا لم يكن للتقييد بالوقت فايدة الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان لا يقترن [illegible]
تقييد بوقت اذا لم يفعل المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب فعله فيما بعد الحق عندنا ذلك لان الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل
مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به اما القائلون بالفور فقد اختلفوا فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار ابي الحسين [illegible] على الفور
بالعدم وكذا القاضي عبد الجبار وقال اخرون بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي والاصل ان قول القائل افعل
معناه افعل في الزمن الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية احتج الاولون بان قوله افعل يقتضي
كون المامور فاعلا مطلقا وهو يوجب بقا الامر الى حين [illegible] المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور
واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان كيلا ينتقض وجوبه
فان لم يفعل [illegible] في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور به فاعلا ولم يحصل بعد واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي ايقاع
الفعل في الثاني فلم يتناول [illegible] لانه تناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير المختص بالثالث لان افعال
العباد لا يجوز عليها التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد ان كانت بهذه الصفة فان الامر لم يتناول تلك الاعيان
وانما تناولها والصورة بينها المكلف فاذا امر الله تعالى بالحج فقد امرنا بافعال لها صفة مخصوصة سواء وقعت في هذا الوقت او غيره
واذا كان كذلك وكان الامر مخصوصا بالاوقات [illegible] ما اختص تلك الصورة من الافعال المختصة بتلك الاوقات فاذا
ثبت ان الوجوب يفيد الفور وبان انه قد اختص بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع بينهما الا على شرط المعينة

وفيه نظر فان الايجاب على الفور يميزه المكلف عن غيره ولا يصح التكليف به لو نص عليه وكذا مع الاطلاق

في ان الامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك الشي اذا امر الله زيدا بان يامر عمرا بشي لم يكن الله تعالى امرا لعمرو بذلك الشي لوجوه الاول لو قال السيد لعبده
مر الاخر [illegible] قال الاخر لا تطعه لم يعد مناقضا ولو كان امرا للاخر لكان بمنزلة ما لو قال للاخر اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني
وهو مناقض الثاني لو كان كذلك لكان من قال لعبدك كذا متعديا وانه باطل بالاجماع وكذا المقدم الثالث قال صلى الله عليه وآله ليأمروا
الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع ولقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم
عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وماهية الوجوب مستلزمة لعدم لحوق الذم لهم لو تركوا وهو منتف ولو ترك الولي الامر استحق الذم لان
الصبي ان كان اهلا لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا
فامره وخطابه خلاف الاجماع نعم اذا امر الله تعالى زيدا بان يامر عمرا ثم قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر
بالشي هنا امرا بذلك الشي لا من هذه الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان ذلك مفهوم من
امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق فانا نعلم ان النبي عليه السلام مبلغ وكذا الوزير [illegible]
[illegible] فهو امرهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء عليهم [illegible] امره صلى الله عليه وآله بالاخذ بل من حيثية الامر لنا بطاعته صلى الله
عليه وآله وما سبقه لوجوب القبول منه [illegible] فايدة البعث لا ينال وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء فما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطا وان كان بالاخذ لم يكن الاعطا واجبا لانه لا يتم
الواجب الا به انما يكون واجبا اذا كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ فلا يكون واجبا

في ان المط بالكلي ما اذا اختلف ههنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشي من جزئياتها فان الامر
بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش والثمن المساوي لاشتراكهما في مسمى البيع واختصاص كل واحد منهما بما يتميز
عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع المطلق لا يقتضي شيئا من الخصوصيات لشي من الدلالات واما
تسويغنا البيع بالثمن المساوي بوجود القرينة الدالة على الرضا به [illegible] هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضا بالقليل
[illegible] المطلق في الكثير وقال اخرون المط احد الجزئيات لان المشترك معنى كلي لا تصور لوجوده عينا واشتراكه باعتبار مطابقته للطبيعة
الكلية الطبيعية الجزئية فيستحيل تعلق الامر لاستدعائه الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكلي امرا بالجزئيات وهذا خطاء فان الكلي الطبيعي
موجود في الاعيان في الانفس الخارجية وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدم صحة الاطلاق ومع ذلك فلو لم يكن المط احد الجزئيات ان اراد به
واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود البحث والذي نختاره

في المامور وفيه مباحث

في استحالة امر المعدوم خالفت الاشاعرة العقلاء هنا فجوزوا امر المعدوم لنا
ان [illegible] ذلك فان من جلس في بيته يامر وينهى من غير حضور مامور ولا منهي [illegible] مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك وهي
اغرب الاشياء اما انهم امر الغافل والنايم والصبي والمجنون والسكران يجب عدم الفهم وتجويزهم امر المعدوم اغرب [illegible]
[illegible] لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما يكون مامورا وليس كذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال
ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مامور بامر الرسول صلى الله عليه وآله

مع ان ذلك الامر وجد مع حال عدم الواحد منا وكذا يمكن ان تقوم بذات الاب طلب تعليم العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو وجد
قبله ذلك الى ان وجد ذلك الولد لصار الولد مطالبا بذلك الطلب فاذا جاز ذلك جاز ان تقوم بذاته تعالى في الازل طلب الفعل من
العبد اذا وجد فاذا خلقه واستجمع وكمل عقله صار مامورا بذلك الطلب النفساني القديم والجواب ان عدم الازمنة لان وجود الامر
في الازل وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع وجود امر في غير مامور ولان الصبي والمجنون
اقرب من المعدوم في الترتيب فاذا جوزنا امر المعدوم لانه وجد في محل الانتظار كان تجويز امر الصبي والمجنون اولى لان التعقل
والفصل بالبلوغ محل الانتظار والنبي صلى الله عليه وآله ليس بامر لنا بل هو صلى الله عليه وآله اخبرنا بان الله تعالى يامر المكلفين عند وجودهم
باجابتهم النبي صلى الله عليه وآله فيصير اخبارا لهم بانه سيامرهم عند وجودهم ولا نقول الامر حصل عند عدم المامور وسلمنا
لكن الفرق ظاهر فان امر النبي صلى الله عليه وآله حصل في الحال لمن سمعه وبلغه الينا بخلاف ما ذهبتم اليه اذ لم يكن في الازل من يسمع خطابه تعالى
ويبلغه الينا وقد اعتذر بعضهم بمساواة امر الله تعالى لامر الرسول في كونه خبرا في تقرير العقاب على من ترك الفعل وليس بصحيح
لامتناع تطرق التصديق والتكذيب ولجواز العفو والخلف في خبره تعالى محال ولانه لو كان في الازل مخبرا فاما لنفسه فهو عبث تعالى
الله عن ذلك واما لغيره ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا واعتذار عبد الله بن سعيد بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار
ثم يصير فيما لا يزال كذلك غير معقول اذ لا يعقل كلام لا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى
القديم الى انواع الاساليب واي مخصص صيرورة البعض امرا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل كلامه سوى الامر والنهي والخبر فاذا
اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فاذا ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلينا ان ننظر فيه وعلى
تقدير قبول ان عبد الله بن سعيد عني بالكلام القدر المشترك قلنا المشترك لا ينفك عن احد القيود ويلزم من حدوثها حدوثه وقول
ابن سعيد ليس بجيد لانه تسليم لانتفاء الامر ان

في شرائط المكلف وهي خمسة

البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله صلى الله
عليه وآله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة
الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان التكليف كما توقف
على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرض
مقصوده على فهم اصل الخطاب
كمال العقل من وجود الله تعالى وكونه … بصفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين
البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ عند انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره تدريجيا على التدريج ولم يكن له ضابط
تعرف به جعل الشرع له ضابطا وهو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو نوع
تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان ليس متعلقا بفعل الصبي بل بماله او بذمته والمكلف بالاخراج عنه وليه فانه
اهل الذمة وجب الاداء … المتهيئ به لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فمن جهة
التأديب لا من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع الثاني العقل فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل
له قبيح كخطاب الدابة ولقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم
المجبرة جوازه … وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة فلا يصح تكليف الغافل والا لزم

تكليف

الطلب

قوله لامتناع وجود امر من غير مامور … هذا اول الدعوى لان الخصم لم يسلم … المتقدمة فاقول … من … المتقدمة … لا امر من الامور … كيفما … قدس سره

فليس

تكليف ما لا يطاق والثاني باطل كما تقدم مثله بيان الشرطية ان فعل النبي صلى الله عليه وآله اكثر وقفا بالعلم به وبهذا استدللنا بالاحكام
على القصد والغافل غير عالم به فلا يمكنه الفعل قصدا لا يقال يشترط اشتراط العلم فان الحي … قد ينبعث نفسا او حكم الشيء حكم مثله وكما لا صدور
الفعل الاختياري صدوره ثانيا او ثالثا وهكذا جاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون تكليفه حال عدم العلم تكليفا
ولان الامر قد ورد بالمعرفة ويستحيل توجهه على العارف والا لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين او غيره والمامور قبل ان يعرف
الامر استحال منه ان يعرف الامر فيكلف فيستحيل منه العلم بالفعل ولان العلم بوجوب المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب
ان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو محال لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر الموجب قبل الاتيان بذلك النظر
لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا وهو تكليف الغافل وان حصل بعده وعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب
فلو وجب عليه تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يجب افعالهم
الضمان ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى يخاطب السكران وهو غافل لانا نقول الضرورة قاضية بان القصد الى الفعل
مشروطا بالعلم به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا للامر بخلاف وقوع الامر عن الصبي اتفاقا فانه غير
قصد والنفس الضرورة فرقت بين تحريم ايقاع الفعل مرة واحدة اتفاقا وبين تكريره واتفاق قد شرطنا العلم في الثاني دون الاول
ووجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه بانه يكون نظري بالقياس لا بقول الامر المعروف
ثابت لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الى غير ذلك من الآيات وكونه وجوب المعرفة عقليا لا يرفعه وحينئذ الاشكال لانا نقول
نمنع اولا كون هذه الاوامر المعرفة بل الصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كونه بهذه الصيغ امرا وان وردت بصيغة الامر بل
للارشاد ووجوب الغرامات تنوص على الولي باداء ما في الحال او على الصبي بعد صيرورته بالغا والمراد من الآية فلا تسكروا وقت
الصلوة مثل لا تتهجد وانت شبعان على معنى لا تشبع وقت التهجد او انه خطاب لمن ظهر منه مبادي النشاط وهو التمايل ولم
يزل عقله تماما … يتكامل فيكم الفهم ليحصل تمام الخشوع وطلاق السكران مع عندنا وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من باب خطاب
الوضع وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل وغيرهما الرابع الاختيار وقد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نفرق ان
بلغ الاكراه الى حد الالجاء وحاد فيه ما يصدر عنه كسبه مجرى حركة المحموم في سقوطه … بطل التكليف به والا جاز … ان الفعل المكره
اليه يكون واجبا لوجوب سقوط الحج عند بعضه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا بما لا يطاق وكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف
به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف ولقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد بها
رفع المؤاخذة لامتناع ارادة الحقيقة فيصرف الى اقرب مجاز اليها وهو ما قلناه ورفع المؤاخذة يستلزم رفع التكليف وقيل على الاكراه
لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب وبدونها
يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقا فلا يتوقف على اختيار المكلف فيجري مجرى الاكراه لا يقال انه ليس بالاتفاق في
حصوله للقدرة العادة وهو … لانه حصل القدرة لكن للعادة الترجيح من غير مرجح وان توقف على شيء اخر فننقل الكلام الى ما حصلت القدرة

عليه

مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر غير كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل
دون ما قبله وما بعده ليس لتخصيص من القادر حتى يرجح به او ينهى عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف به تكليفا بالامر غير المقدور
وان حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر آخر وراءه وقد فرضنا انه ليس كذلك هف والجواب ما تقدم مرارا
ان الجبر لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لانه وجوب لاحق لا ينافي القدرة السابقة والاتفاقي
ان عني به ما يصدر عن مؤثر فهو مسلم وان عني به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة لما مر من صحة الفعل
فالساهي غير مكلف اجماعا فيما هو مخطي فيه لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان والاشاعرة ما قالوا في جميع ذلك حيث جوزوا
التكليف بما لا يطاق لكن بعضهم ربما رفع الشناعة باللفظ فانكره لفظا وان لزمه معنى اذا ثبت هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع
الفعل المامور به على سبيل الطاعة لقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين والاخلاص انما يكون اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه تعالى ويخرج عن هذا الجواب ما ثبت ان الجواب الاول وهو النظر المعرف
للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اثباته به الثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت
الى ارادة اخرى تسلسل

في وقت توجه الامر اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه حال
وقوعه وبه قال الجويني وقالت الاشاعرة عداه انه مامور به حالة الفعل لا قبله فانه يكون قبله اعلاما بانه سيصير مامورا
لا امرا والحق الاول لنا انه لو لم يكن مامورا بالفعل الا حال وجوده لزم تكليف ما لا يطاق والثاني بط فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الفعل حال وجوده يكون واجبا والواجب غير مقدور ولان التكليف بتحصيله حال حصوله يستلزم التكليف بتحصيل الحاصل
وهو محال واما بطلان الثاني فلما تقدم وايضا لو لم يتقدم التكليف والفعل لزم انتفاء فايدة التكليف فيكون عبثا وهو قبيح
فلا يصدر عنه تعالى بيان الملازمة ان فايدة التكليف هي الابتلاء والاختبار وهو لا يتحقق حالة الفعل فان الفاعل حال كونه فاعلا
يكون فاعلا بالضرورة وايضا فرضنا انه يجب القصد الى ايقاع الفعل على وجه الطاعة وهو لا يتحقق حال الفعل لان القصد اليه يكون قصد
التحصيل الحاصل وايضا قبل الفعل لو لم يوجد الامر لم يتحقق ترك الامر فلا يتحقق الذم عليه فينتفي الوجوب مطلقا وايضا الكافر
قبل ايمانه ان لم يكن مكلفا به لم يعاقب على تركه والا فلا احتجت الاشاعرة بانه لو امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا
حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا والتالي بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو امر في الوقت الاول بالفعل ان كان ممكنا
فيصير مامورا بالفعل حال امكانه ووقوعه وان لم يكن ممكنا كان تكليفا بما لا يطاق ولا ينفع الاعتذار بانه في الزمن الاول مامورا
بايقاع الفعل في الثاني لا الاول لانه ان عني بكونه في الاول مامورا بايقاعه في الثاني ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني ففي الاول
لم يكن موقعا وليس هناك الا نفس القدرة وممتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا فتبين ان عني به ان كونه موقعا يحصل في الاول والفعل
يحصل في الثاني فكونه موقعا ان كان نفس القدرة لم يكن لكونه موقعا للفعل معنى الا ان كونه قادرا فيرجع القسم الاول وان كان
امرا زائدا فيجب ان يكون القدرة موثرة فيه ووقوع ذلك الزايد في الاول والامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع ذلك الزايد وذلك الزايد وقع في
الاول فالامر بالشيء انما يكون حال وقوعه والجواب الفعل في الاول ممكن والامر ثابت حال امكان الفعل لا حال نفس الفعل والتحقيق
ان في الاول مامور بان يوقعه في الثاني والثاني غير القدرة وهو متقدم على الفعل والامر لم يتوجه في الاول بايقاع ذلك الزايد الاول

بل بايقاع

بل بايقاع الفعل

في وقت انقطاع التكليف اختلفوا ههنا والبحث فيه قريب من الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف
بالفعل حال حدوثه ومنع المعتزلة من ذلك واوجبوا انقطاعه وهو اختيار الجويني لنا ما تقدم من انه لو كان التكليف باقيا لزم
تحصيل الحاصل وانتفت فايدة التكليف احتج بالمرجح مقدور لان القدرة مع الفعل والجواب المنع من الصغرى قبل ان اراد ايجاد
الحاصل ان تعلق التكليف لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وهو محال اجماعا وان اراد ان تنجيز لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال

في الامر المشروط اعلم ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه اولا
فالاول كامر السيد عبده غدا بفعل فانه مشروط ببقاء العبد الى غده وهو مجهول للامر فهنا الامر متحقق في الحال بشرط بقاء المامور
قادرا على الفعل والثاني كامر الله تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته فيه والاول جائز بالاجماع واختلف في الثاني فمنع منها المعتزلة وجوزه
ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين لكن اشترطوا في ذلك المنع واعلم انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يريد الله تعالى من المكلف الفعل بالامر
بالفعل وهو يعلم انه يمنع منه قاله قاضي القضاة قال ولم يختلفوا في انه لا يجوز ان يأمر وهو يعلم انه يموت او يعجز ولا يكون المامور
به مصلحة بشرط ان يبقى ونحوه ويكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا وجوه الاول ان شرط الامر امكان الفعل وشرطه حال الامر
فالعالم بانتفايه عالم بانتفاء شرط الامر فاستحال حصول الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق الثاني لو صح لصح مع علم المامور
بانتفاء الشرط اما بطل بالفرق بانتفاء فايدة التكليف ههنا بخلاف صورته فان المامور فيها يطيع ويعصي بالعزم والبشر
والكراهة الثالث انه اوجب الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع وان اوجبه بشرط زوال المنع وقد علم الله عدم
وجوده لم يكن له داع الى تكليفه الرابع لو اراد منه الفعل بشرط زوال المنع لزم الشك وهذا فان من علم طلوع
الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما يحسن ذلك مع الشك قال المجوزون يجوز ان يتعلق الحق بعلم
صوم غد ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل بذلك التوطين لطف في الاخرة
وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كما ان السيد يستصلح بعض عبيده لاوامر يتحقق عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وقد يقول
الرجل لغيره وكلتك في كذا ليتعلم في غد مع علمه بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر لا في
نفس المامور به وقد يحسن لمصالح تنشا من المامور به فيجوز وجود الامر لذلك واما المعتزلة فلما لم يعتبروا الا المصلحة الناشئة
من المامور به والجواب ان الطلب ههنا ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد الى الامتثال وليس
البحث فيه بل في الفعل احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف مع علم الامر بانتفاء شرط وقوعه لم يعص احد ابدا والتالي
بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العاصي تارك الفعل والتارك غير مريد للفعل والارادة شرطه ولو لم يكن مكلفا به
حال عدم الارادة لم يكن عاصيا الثاني لو لم يصح لم يعلم تكليف احد لانه بعد الفعل ومعه ينقطع التكليف وقبله لا
يعلم حصول الشرايط فلا يعلم انه مكلف الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب الذبح الرابع الاجماع واقع على ان كل
بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به او نهي عنه وانه يعد متقربا بالعزم على فعل الطاعة
وترك المعصية وانه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس اداء ونحوها التقرب بفرض ان المانع لا يمنع من ذلك معاقب لتصميمه
عن امتثال امر الشارع وكل ذلك مع علم الامر ولم يكن الامر معلوما له في الحال لتعذر تحصيل الامتثال

في الواجب المضيق لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت السادس لو لم يصح لم يصح مع جهل الامر السابع لو لم يصح لما
تم وقد كلف الكافر بالصلوة بشرط ان يؤمن ويعاقب عليها كما يعاقب على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن الثامن لو رفع المنع
التكليف لكان من منع غيره من الصلوة قد احسن اليه لانه قد اسقط عنه كلفه من غير توجه ذم اليه التاسع لو اسقط المنع المكلف
على كل حال لما علم الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل تشاغله فيها وذلك يسقط عنه وجوب التاهب لها والجواب عن الاول ان
الشرط ههنا هو ارادته وهي ممكنة وهو مكلف بها ايضا وعن الثاني انه مع غلبة ظنه بتمام وتحصيل شرائطه يظن انه مكلف
فان استمر الظن بان يمضي زمان يمكن فيه الفعل علم المكلف والاظهر بطلان ظنه بالتكليف كما ظهر بطلانه بحصول الشرط
وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم عليه السلام بالذبح وسياتي وعن الرابع الاجماع تم مع العلم بانتفاء الشرط ثم الاجماع على ان
من غلب على ظنه البقاء مكلف لما ذكرتم فان استمر البقاء حصل العلم والظاهر بطلان الظن وعن الخامس انه مكلف في ظنه ولهذا
وجب عليه قصد الامتثال وعن السادس انه قياس حال الغائب على الحاضر مع قيام الفرق فان الواحد منا عاجز عن العلم بان المكلف حال التمنع
للغرض لو في انقباع الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك [illegible] انه يجوز بان يكلف الواحد منا عاجز بشرط ان يبقا ويكون الفعل
مصلحة ولا يجوز ذلك من الله تعالى وعن السابع ان الله تعالى كلفه بالايمان والصلوة جميعا ولم يكلفه فعل الصلوة مضافا الى الكفر فلم
تدخل الشرط في التكليف وانما دخل الشرط في ضده لانه قيل له افعلهما فانه لم يفعلهما فقد اخل بمصلحتين واستحق العقاب على الاخلال
بهما وعن الثامن ان مذهبكم انه لا يلزم حكم الفعل مع [illegible] المنع وانه يسقط الفعل عنه فيخرج من السؤال لازم لكم كما يلزمنا
سلمنا لكن لا يكون محسنا لانه منعه عن فعل يستحق به الثواب الجزيل وعن التاسع انه لازم لكم لان مذهبكم ان مع المنع لا يلزم
الصلوة ولا ارادتها على المكلف في تلك الحالة فما اريدت منه بشرط زوال المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذا لا يعلم الوجوب ولا يلزمنا
شرط التاهب لزمكم ونحن نقول انما يجب التاهب لثبوت امارة بقائه سالما الى وقتها فوجب لهذه الامارات التحرز من تركها
لا بامن وجوبه ظهر مما قلناه ان الصائم لو تجدد له عذر يبطل الصوم كالحيض والجنون بعد التلبس بالصوم وتعمد الافطار لا
يجب عليه الكفارات لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد ظهر لنا ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي علمائنا الامامية ولاحد قولي
الشافعي اخر لا خلاف في انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف بالمشروط
وتقدم شرطه عليه كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر بالفروع في جواز الاستنابة في الفعل التاسع في انه هل
يجوز دخول النيابة فيما كلف من الافعال البدنية فذهب الاشاعرة الى جوازه ومنع منه المعتزلة والوجه عندي التفصيل فان كان
ذلك الفعل تعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة لم يصح دخول النيابة فيه كالصلوة الواجبة وكلمة الاسلام والصوم الواجب مع تمكن المكلف
من ذلك كله والاجاز كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في ان يكلف الانسان بحجه بايقاع فعل ويقول انه فعلته اثبت او استنبت فيه
اثبتك وان تركتهما معا عاقبتك فجاز وروده من الشارع وقد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه راى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال صلى الله
عليه واله احجج عن نفسك فقال لا فقال لم حجج عن نفسك ثم حجج عن شبرمة ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابة
احتجت المعتزلة بان وجوب العبادة انما كان للابتلاء والامتحان من الله تعالى للعبد وكسر النفس الامارة بالسوء وذلك مما لا يدخله
النيابة كما في صفات النفس من اللذات والالام والجواب الابتلاء والامتحان قد يحصل بالاستنابة لما فيه من بذل العوض المتاب

المساوي المباشرة ولاشتماله على المشقة بتقديم عدم العوض وذلك لا ينفك عن مشقة وكلفه في شروط حسن الامر اعلم ان الامر
لما كان صادرا من الامر الى مامور به بالمامور به في زمان امكن ان يرجع شروط حسنه اليه والى هذه المتعلقات اما ما يرجع الى المامور به فامران الاول
ان يكون حسنا على ما تقدم في نفسه خلافا للاشاعرة وقد تقدم الثاني ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب او الوجوب
او يتعلق به نفع او دفع ضرر يرجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور فامران الاول ما يرجع الى تمكنه بان يكون ممكنا من الفعل بحصول
جميع ما يحتاج اليه في الوقت الذي يحتاج الفعل ان يوجد فيه فان كان الفعل يحتاج اليه في وقت وجوده خاصة وجب وجوده في ذلك الوقت
وان احتاج اليه قبل وجوده وحين وجوده او قبل وجوده وجب وجوده كذلك وهذه الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الافعال كالقدرة
وزوال المانع ومنها ما يحتاج اليه بعض الافعال كالعلم الذي يحتاج اليه الفعل المحكم والالات التي يحتاج اليها بعض الافعال والاداة يحتاج
اليها الفعل الواقع على وجه دون اخر كالسبب المحتاج الى السبب وكاحتياج العلم الى دلالة والظن الى امارة ويجب ان تتقدم الدلالة
تمكن المكلف من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل وكونه ندبا وكذا الامارة وهذه الاشياء قد يتعذر على العبد تحصيلها كالقدرة وكبعض
الالات فلا يجوز تفويض تحصيلها اليه وقد يمكن كالعلوم وبعض الالات فيجوز ان تكلف تحصيله اذا كان مصلحة الثاني ما يرجع الى دواعيه
بان يكون متردد الدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجا ولا ممنوع واما ما يرجع الى الامر فاشياء الاول ان لا يكون امر الا وجوده
مقارنا لحال الفعل وهو داخل في تمكن المكلف الثاني ان يكون متقدما بقدر ما [illegible] ما يحتاج اليه في الفعل وهو داخل في تمكن المكلف الثالث
ان لا يكون واردا على وجه مفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تعالى وجب ان يعلم من حال المكلف والمامور به والامر ما ذكرناه وان
يكون غرضه تعريض المكلف للثواب وان يكون عالما بانه سيثيبه ان اطاع ولم يحبط طاعته وان كان الامر غيره وجب ان يعلم حسن ما
امر به ويثبت غرضه به اما له او لغيره وان نطق بتمكن المكلف من الفعل ويدل على اشتراط ما تقدم انه تعالى حكيم وحكمته تقتضي ذلك
في النهي وفيه مباحث في حقيقته النهي مقابل للامر فحده مقابل لحد الامر وكما قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة
الاستعلاء والجنس المقابل ههنا في الطلب لاشتمال النهي عليه ولا في القول لذلك ولا في الاستعلاء لتضمنه كما قلنا في الامر فلم يبق الا الفصل
فالنهي هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء والخلاف في انه له صيغة تخصه كما قلناه في الامر ومن حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
حد النهي بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينتقض بنحو لا تكف والكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك
او الوقف كما تقدم في الامر ويشترك الامر والنهي في امور الاول جواز استعمال كل منهما في خلاف ما تقتضيه صيغته فصيغة كل منهما مجرد
استعمالها في غير ما وضعت له الثاني ان كل واحد منهما انما يوصف بما يوصف به كالا فاعلا الثالث اعتبار الاستعلاء الرابع كل منهما يتقيد بما
قيد به من شرط وصفة الى ما سوى اعتبار كثير من الشرائط في حسنهما الخ ان يكون غرض المكلف التعريض للثواب ويكون عالما بالاثابة
المطيع وغير ذلك ويفترقان بامور الاول الصيغة ففي الامر افعل وفي النهي لا تفعل الثاني ما يتعلق به كل منهما على صاحبي الثالث مطلق
الامر لا يقتضي التابيد ومقتضى النهي يقتضيه عند جماعة ولهذا امكن النظر في ان الامر للتكرار ام لا بخلاف النهي عنده الرابع
حسن النهي قبح المنهي عنه وشرط حسن الامر انتفاء قبح المامور به ولنعلم ان الصيغة ترد بسبعة امور الاول التحريم الثاني الكراهة الثالث
التحقير ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا عما الخامس الدعاء لا تكلني الى نفسي السادس الياس لا تعتذروا
اليوم السابع الارشاد لا تسالوا عن اشياء لكنها حقيقة في التحريم في نظر الشرع لما قلناه في الامر ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا والذ

الانشاء كما تقدم ثم ان الامر للوجوب وهو المراد في قولنا النهي للتحريم ومن جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي
للقدر المشترك بين التحريم والكراهة

في ان المطلوب في النهي ماذا اختلف الناس هنا فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن يصح جعله الذي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن
وان لم يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فوجب ان يكون العدم متعلق التكليف احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا
لان القدرة لا بد لها من اثر موجود ولا اثر للمعدوم ولان العدم وان امكن استناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن استناده
اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا وهو الضد والجواب لم لا يكون العدم مقدورا
لم يكن الوجود مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة في الوجود لا غير وذلك يوجب سلب القدرة وعدم الفعل امر عقلي يمكن تعلق
القدرة به لتميزه عن غيره وان كان نفيا في الخارج والعدم الازلي وان لم يكن مقدورا لكن المقارن للقدرة امكن تعلقها به لكن فان القادر
على الفعل قادر على ان يترك على العدم الاصلي وان لا يغيره بعدم التغير مقدور ولم يفي زان تناوله التكليف

في النهي هل يقتضي التكرار اختلف الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال الاخرون بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من
ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد
ادخل تلك الماهية في الوجود قبل لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية وهو منافي قولنا انه منع من ادخال تلك الماهية في الوجود عليه للامتناع
من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين التكرار وعدمه ولا دلالة للعام على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن صاحبه وفيه نظر
لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه الثاني للمفهوم في عرف اللغة التناقض بين
قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب وزيادة حرف النفي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم
يتناقض فيجب العموم قيل عليه لا ارتفاع بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين دلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي ثم لكن
لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لانه صدق الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات وصدق النفي في وقت يستلزم صدق النفي
وكما لا تناقض بين الاثبات في وقت والنفي في آخر كذا لا تناقض بين المطلقين وفيه نظر لانا انما استدللنا بالعرف على التناقض على كون
النهي للدوام على ما قررناه امتناع التناقض بين الثالث قوله لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاول
فلامكان امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثاني فلانا لو عدلنا دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على الكل او
المراد ولا يحمل على شيء البتة وهو محال او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح قيل عليه لا دلالة في النهي الا على اصل الامتناع
بحيث يتحقق بهذا المسمى في ضمن الخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما يتحقق بدوامه الرابع لو نهى السيد عبده عن فعل فمضت
مدة يمكن ايقاع الفعل فيها ثم فعله صح ذمه وحسن من السيد عقابه والتعليل انه فعل المنهي عنه وليس للعبد ان يقول انك نهيتني عن الفعل وقد
مضت مدة يمكن ايقاعه فيها ولم افعله فيها ولم يتناول نهيك ما بعد الوقت ولا يقبل العقلاء عذره بذلك الى من نهيا متقدما الخامس
ان النهي عنه المفسدة والا لما صح النهي عنه والمنافية للحكم يبقى على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ودليله ما ياتي من كون الاستصحاب حجة
ومع تسليمها تقول المنهي عنه قد ظهر انه منشأ المفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع السادس انه
لم تزل العلماء في جميع الاوقات تستدل على الدوام في النهي السابع لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا والربا وغيره ذلك من المنهيات والتالي

لا يخفى ان من قال ان النهي للمرة قال بانه للتكرار ايضا ومن قال انه للتكرار لا يقول بانه للدوام فالحاصل ان الاجماع واقع على انه للتكرار وهو مطلوب منه [illegible]

ثبت ح

مطلقتين ح

على ما كان ح

بط

بط بالاجماع والمقدم مثله وفيه نظر لمنع الملازمة في كل منهي لا ينفك عن وجه القبح ومنع بطلان الثاني في غيره فانه المتنازع على ان الاحتياط تقتضي
الانتهاء دائما فيتعين الحمل به اذ مع تركه لا يؤمن من ارتكاب المحظور احتج المخالف بان النهي قد يراد منه التكرار بالاجماع وقد يراد منه المرة الواحدة
كقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تأكل اللحم والاقرب صدر الساعة وكقول المنجم لا تفصد وليس مرادهما [illegible] التيمم والحائض نهيت عن الصلوة
والصوم وليس المراد منه ذلك في كل الاوقات والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وايضا يصح ان يقيد بالدوام
ونقيضه من غير تكرار ولا تناقض في احدهما فيكون موضوعا للقدر المشترك وايضا لو كان للدوام لكان عدم الدوام في بعض الصور على
خلاف الدليل وهو ممتنع والجواب عن الاول ان عدم الدوام انما كان لقرينة حالية او مقالية اما مع تجرده عن القرائن فلا نسلم انه يراد به المرة والقرينة
الحالية ثابتة فيما ذكرتم فمن صورتي المريض والمنجم اذ المتعارف ان امرهما ليس للتكرار وفي الحائض خصوصا لدخولها تحت الاوامر الخاصة
بالصلوة والصوم والاصل فيه ان الطهارة لما كانت شرطا وقد انتفت انتفى التكليف ولهذا قلنا ان التكرار هنا انما يجب بتكرر العادة
كل حالة الحيض وتدوم بدوامه ولو صلت او صامت وقت الحيض حسن ذمها وعن الثاني ان القرائن المنضمة الى الالفاظ قد تخرجها
عن حقائقها والتأكيد مستعمل في العرف وعن الثالث انه لو لم يكن للدوام بل للمرة لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل قد كان
عند قوم مختص به ونحن انما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة صارفة له عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد

لما ثبت ان النهي للتكرار وجب ان يفيد الفور لاستلزام التكرار ذلك والقائلون بعدمه لم يوجبوا الفور فيه

في امتناع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون واحدا بالشخص اما الاول فيمكن توارد الامر والنهي
معا عليه بان يكون احد جزئياته مامورا به والاخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه ينقسم الى السجود لله تعالى وهو
مامور به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وتوهم المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد
وهو مامور به فيستحيل ان ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وليس بجيد اذ لا تناقض مع تغاير
المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم فان اختلاف الاضافات والصفات توجب المغايرة والشيء لا يغاير نفسه وقد قال الله تعالى
لا تسجدوا للشمس ولا للقمر امر بالسجود لله تعالى وليس المامور به هو المنهي عنه ولا خلاف في عصيان الساجد للصنم والشمس بنفس
السجود والقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكنه منقسم باقسام المقاصد فان مقصوده بهذا السجود تعظيم الصنم دون
الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية المانعة من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاضافة الى واحد
والوحدة منع المغايرة واما الثاني فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالة توجه الامر والنهي معا اليه
الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني ففيه النزاع كالصلوة في الدار المغصوبة فانها قد اشتملت على وجهين احدهما كونها صلوة
والاخرى كونها غصبا وفيه النزاع فمنع منه جماعة الامامية والزيدية والظاهرية من الحنابلة وهو مروي عن مالك وهو اختيار فخر الدين
الرازي وذهبوا الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ولا عندها ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الا في موضع
واحد فانه قال يسقط الفرض عندها لا بها وهذا الذي اخترناه مذهب الجمهور من المتكلمين وهو قول الغزالي وجماعة الاشاعرة بالجواز
لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا حرج في فعله والمنهي عنه مطلوب العدم ويتعلق بفعله الحرج والجمع بينهما ممتنع لا يقال انما
يمتنع الجمع لو اتحد الوجه اما مع تعدده كالصلوة في الدار المغصوبة حيث كان لها جهتان صلوة وغصب وكل منهما ينفك عن الاخرى

فلا استبعاد في الامر بها من حيث انها صلوة والنهي من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب في الدار فانه يكون
ممتثلا امر الخياطة عاصيا لنهي الدخول فاستحق الثواب والعقوبة باحد الاعتبارين والعصيان بالاخر كذا الصلوة ههنا اشتملت على امرين احدهما مطلوب الوجود
والاخر مطلوب العدم وتعارض [illegible] الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت الكيف يقتضي ثبوت المطلق والصلوة مامور
بها لقوله اقيموا الصلوة لا يقال يمتنع تعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يمنع انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما
من ضرورات الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما اجماعا
وهو غير صورة النزاع لانا لا نجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المامور به الصلوة التي
منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والثاني باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال والمقدم
مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا
الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا
الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق الصلوة والشغل المعين جزءا هذه الصلوة المعينة وهذا الشغل
المعين منهي عنه فيكون ماهية هذه الصلوة منهيا عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها لعموم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه انما في
هذه الصلوة [illegible] عليه لا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه لا ينهى عنه انما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل
المامور به هل ينهى عنه [illegible] وجوازه [illegible] الامر بالماهية ليس امرا بشيء من افرادها ولو لا ذلك لامتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل
ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه نظر لان النزاع في صحة الصلوة في
الدار المغصوبة الشخصية لا في مطلق الصلوة ثم لو كان المعين منهيا عنه كان باطلا وهو خلاف مذهبهم وبنى الصلوة في الدار المغصوبة
والمثال الذي ذكره فرق بان الخياطة غير الدخول ولا تلازم بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي والصلوة المامور بها ليس المطلق بل الواقع
على الوجه الكامل شرعا باستجماع شرائطها ولهذا لا [illegible] ان تترك الصلوة بغير طهارة صلوة والصلوة مامور بها احتج المخالف بوجوه الاول
[illegible] الصلوة في الاماكن المخصوصة والاوقات المخصوصة وكما تتضاد الوجوب والتحريم كذلك تتضاد الوجوب والكراهة الثاني لو لم يصح الصلوة
في الدار المغصوبة لما سقط التكليف والثاني باطل بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة بقضاء صلواتهم في الاماكن المغصوبة والمقدم مثله
والشرطية ظاهرة فان البطلان غير مسقط للفرض الثالث لو لم يصح لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اجماعا
ولا اتحاد فان المامور الصلوة والمنهي عنه الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب
عن الاول ان متعلق الاحكام ان اتحد صار التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يبعد لرجوع النهي الى وصف منفك
مثل التعرض لنفار الابل في الصلوة في المعاطن ولسيل الوادي في الصلوة في الوادي والتعرض للرشاش في الحمام وغير ذلك
من النظائر وفيه نظر لان التعرض بهذه الاشياء لازم للصلوة الشخصية وعن الثاني بمنع الاجماع على سقوط القضاء فان الامامية
اجمعوا وجوب قضائها وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقهاء ولو كان ذلك اجماعا لما خفي عنهم وعن الثالث ما تقدم من ان
الكون الذي هو غصب منهي عنه وهو بعينه صلوة فلا يكون مامورا به والكون المطلق قد ينقسم الى نوعي الغصب والصلوة وهما وان انفك
احدهما عن الاخر الا انهما في هذه الصلوة متلازمان اذ فعل العبد هنا الحركة والسكون لا غير وهما منهيان وايضا لو صحت الصلوة

لصح

لصح صوم يوم النحر بالجهتين والاعتذار بان نهي التحريم لا ينفي [illegible] تعدده الا بدليل ضعيف وهذه المسئلة قطعية اما من يعتقد البطلان
فلاستلزام الصحة الجمع بين الضدين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد على الاجماع قال ابو هاشم من توسط ارضا
مغصوبة عصى باللبث والخروج وجعل الخروج متعلق الامر والنهي معا وهو خطاء لاستلزامه التكليف بالمحال فان الخروج متعين عليه لحصول
انتفاء المعصية وشرطه فلا يكون متعلق النهي وفيه نظر فان الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراما ويمنع وجوبه بل الواجب ترك التصرف
في كل آن [illegible] الزمن الثاني لا يتم الا بالخروج مستند الى فعله الذي هو التوسط فلا يستلزم وجوبه

في التضاد بين

تحريم الوصف اللازم ووجوب الاصل اعلم ان الشيء اذا كان حرام الوصف كان مضادا لوجوب اصله وهو مذهب الشافعي خلافا لابي
حنيفة وصورة المسئلة انه اذا وجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد او وجب الطواف ونهي عن ايقاعه مع الحدث والاصل في ذلك
ان القائلين بصحة الصلوة في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد
وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا فعند ابي حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلقا ومن حيث ايقاعه
في يوم النحر غير مشروع والطواف مشروع وايقاعه في حال الحدث منهي عنه والبيع من حيث انه بيع مطلق مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا
بالشرط فاسد او بزيادة في العوض في الربويات منهي عنه والطلاق من حيث انه طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه ووطء
الولد من حيث انه وطء مشروع ومن حيث وقوعه في غير المنكوحة مكروه فجعل ابو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك اوجب فساد
الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم الواقع فيه والشافعي الحقه
بكراهة الاصل [illegible] قسما اخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحائض وتأول ذلك بانصراف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل
العدة او لحوق الندم عند الشك في الولد وابو حنيفة خرج عن قاعدته في بطلان صلوة المحدث [illegible] لان الدليل دل على كون الطهارة
شرطا في صحة الصلوة لقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور وهو نفي للصلوة [illegible] عند اهل اللغة بين قوله حرمت عليك
الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه اذ لا معنى لايقاع الصوم في اليوم سوى فعله فيه واذا كان فعله فيه محرما كان
ذلك مضادا للوجوب لا محالة ولو قال السيد للعبد اطلب منك الخياطة وانهاك عن ايقاعها وقت الزوال فان خاط وقت الزوال لم يأت
بالمطلوب فان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الرجوع في وقت الزوال [illegible] الخياطة مطلوبة اذ ليس لها وقوع في الوقت
منفصلا عن الواقع والصلوة في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة من الفقهاء من منع من صحتها فلا يرد عليه شيء لتردده في ان
النهي نهي عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر آخر مقترن به ومنهم من صححها وصرف النهي عن اصل الصلوة ووصفها
الى غيره وتفاصيل المسائل ليس على الاصولي بل نظر المجتهد في الفروع وليس على الاصولي الا حصر الاقسام الثلثة وهو ما يرجع النهي
فيه الى ذات المنهي او وصفه او خارج او بيان حكمها في التضاد وعدمه

في ان النهي هل يدل على الفساد

اختلف الناس في ذلك والتحقيق ان نقول المنهي عنه ضربان احدهما لا يبحث فيه بمعنى الفساد والصحة لا جزائه كالجهل والظلم ونحوهما مما
لا يتعلق به احكام شرعية ومنها ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة المتعلق بها الاحكام بذلك فاذا قلنا النهي هل
يدل على الفساد ام لا فانما يشير بذلك الى الثاني من القسمين وقد اختلف العلماء فمنهم من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منع
ومنهم من لم يجعله دالا من حيث اللغة ويدل من حيث الشرع ونحن نقول النهي ان كان عن الشيء لعينه لم يدل على الفساد وذلك

كان منه

كالنهي عن البيع وقت النداء خلافا للشيخ ابي جعفر الطوسي من علمائنا ومالك واحمد وان النهي عن الشيء لنفسه او لوصفه ان كان
الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو اختيار ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي
وقال الجمهور فقهاء الشافعية ومالك وابي حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ان النهي يدل على الفساد مطلقا
وذهب جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وغيرهما وجماعة من الحنفية وجماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي
والقاضي عبد الجبار الى انه لا يدل على الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل من جهة الشرع لا من جهة اللغة واليه ميل السيد المرتضى
فهاهنا مقامات الاول في ان النهي في العبادات يدل على الفساد وبيانه ان المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهي
لانه بعد الاتيان بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فلان المنهي عنه ليس المامور به
فان المنهي عنه قبيح والمامور به حسن وهو انما اتى بالمنهي عنه فلم يكن اتيا بالمامور به كالامر بالصلوة فتصدق واما الثانية فظاهرة
فان تارك المامور عاص والعاصي يستحق العقاب لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز ان يكون فعل المنهي عنه سببا
للخروج عن العهدة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت اسقطت عنك الفعل ولان اللفظ لا
يدل عليه بمنطوقه اذ لا يفيد الا المنع من الفعل والفساد عدم الاجزاء وهما متغايران ولا بمفهومه لانتفاء التلازم فانه لا يلزم من
النهي والا الفساد كما لو قال لا تصل في الثوب المغصوب وان صليت صحت صلوتك ولو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض ولان
النهي لو دل على الفساد لكانت الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة والجواب قد بينا ان المنهي عنه مغاير للمامور
به واذا اتى بالمامور به لم يخرج عن العهدة فضلا عن ان اتى بالمنهي عنه فانه اولى لعدم الخروج والمثال الذي ذكروه لو وقع لدل
على ان النهي ليس عن الصلوة ولا عن صفتها بل عن وصف منفك كالصلوة في الاماكن المكروهة والفرق بينه وبين الصلوة في المكان
المغصوب ان مماسة الانسان للثوب ليس جزءا من ماهية الصلوة ولا مقدمة لشيء من اجزائها فيكون اتيا بفعل الصلوة المامور
بها من غير خلل غير انه ضم الى ذلك الفعل فعلا اخر محرما ولا يقدح ذلك في الخروج عن العهدة ومنه ظهر الجواب عن النهي في الاماكن
المكروهة والاوقات المكروهة لرجوع النهي هناك الى وصف خارج عن ماهية الصلوة ومجموع الامرين والنهي دل على الفساد
بالالتزام فان النهي دل على المنع وقد ثبت ان المنهي عنه مغاير للمامور فلا يكون بفعله اتيا بالمامور به فلا يخرج عن العهدة
فلا يكون مجزيا وهو المراد بالفساد هنا في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد قد عرفت ان الفساد
في المعاملات يراد به عدم ترتب احكامها عليها فاذا قيل هذا بيع فاسد كان معناه انه لم يفد الملك واذا قيل طلاق فاسد
كان معناه انه لم يفد بينونة ولا عن بها واذا قيل نكاح فاسد كان معناه انه لم يثمر اباحة البضع اذا ثبت هذا فنقول لو
دل النهي على الفساد لدل بهذا المعنى اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء
الاولين فظاهر اذ لو قال لا تبع مثلا لم يكن موضوعا للفساد بمعنى عدم ترتب حكم البيع عليه ولا بمعنى هو جزؤه واما
انتفاء الثالث فان شرط هذه الدلالة الملازمة الذهنية وهي منتفية فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب حكمه عليه ولا
استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك عن البيع وان فعلت يحصل لك الملك كالبيع وقت النداء وكذا نهيتك عن ازالة النجاسة بالماء
المغصوب او عن الثوب المغصوب مع حصول الطهارة ونهيتك عن الذبح بسكين الغير لكن ان فعلت حلت الذبيحة ولان [illegible]

بخلاف

بخلاف حرمت عليك الطلاق وامرتك به واعتقد اباه والوطي في الحيض يلحقه احكام الوطي الصحيح من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل
للزوج الاول ولانه النهي عن العتق والابتياع انما يدل لاختصاصه بحكم على قبحه ووجوب الاخلال او على كونه مستهلا وقد يكون الفعل
قبيحا مكروها وحكمه ثابت لان قبح البيع لا ينافي ثبوت الملكية فانه قد نهى عن البيع لان الملك لا يقع به ولانه مفسدة في نفسه فان
وقوع الملك تارة ولانه متشاغل به عن واجب كالبيع مع تعين وجوب التحريم واذا امكن ان يكون النهي عن البيع او غيره لغرض مغاير
لانتفاء احكامها لا ينافي بينهما ما ذكرتم بالنهي عن البيع او غيره في العبادات فانه يدل على الفساد لانا نقول قد بينا الفرق
في العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه الاول الفعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية تناسب المنع
من النعم ومحل العقاب وبعد ظهور المناسبة جميع المناهي الواردة الثاني المنهي عنه لا يجوز ان يكون فيه مصلحة لنفي الصحة والراجحة
والا لزم ان يكون في الامر والنهي خلاف الحكمة ولا مصلحة المساوية والا لكان النهي عنه عبثا وايضا الاشتغال بالعبث محذور عند
العقلاء والقول بانه ليفضي الى نفعه هذا المحذور يوجب القول بانه يجب ان يكون منشأ المفسدة الى الصحة والراجحة وعلى كلا التقديرين
يجب الحكم بالبطلان لاشتماله على اعدام تلك المفسدة الثالث قال صلى الله عليه واله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي
عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو ترتب عليه حكمه لم يكن مردودا الرابع الاجماع منعقد على الفساد فانه لم يزل العلماء
يستدلون على فساد الربا والزنا بمجرد النهي الخامس النهي نقيض للامر والامر قد ثبت انه يدل على الاجزاء والنهي يدل على
الفساد والنهي يدل على نقيضه من الصحة او الاجزاء والقول بالفساد سعي في اعدامها ولا يكون منشؤه ضارا قياسا على جميع المناهي
الفاسدة السابع لو ثبت احكام المنهي عنه لكان طريقه ذلك الشرع اما امرا او اباحة او ايجابا وكل ذلك يمنع منه النهي الثامن النهي
عن الفعل اذا منع منه وجب ان يكون فيه ما ينافي احكامه التاسع الاجزاء تعاقب الفساد فاذا كان بالنهي ينبغي كونه الشيء شرعيا
في الاجزاء لا يتعلم الا شرعا فليس بعد ذلك الا الفساد العاشر لو لم يعقل من النهي الفساد لم يكن التحريم دليلا عليه وكان للمتعقبين ان يقولوا
علقتم امرنا كم فساد هذه الانكحة وبطلانها والجواب عن الاول افادة الملك عن المعصية نعمة ايضا تناسب الشرعية وتمنع الفساد
في جميع المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا للنهي بان يزول الملك عن البايع للاثار بالمنهي عنه امر مناسب وعن
الثاني ما تقدم من جواز ان يكون الفساد لا من نفس المنهي عنه بل المنع من فعل مقصد للشارع وعن الثالث ان البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما
انه غير مطابق لامر الله تعالى والثاني انه سبب الملك والترك بالاول اذ هما ليس في الدين ما ليس منه فكان ردا واما الثاني فلا نسلم انه ليس
في الدين حتى يكون الترك به ردا اذ نفس النزاع وايضا انما يكون مدخلا للعتق في الدين اذا اعتقد انه من الدين فان الثاني وفاعل
المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فلا يجب اما انه ربا وان الفاعل لما نهي عنه مدخلا للفعل في الدين ولا احكامه
والاول باطل فان المزيل النجاسة بالماء المغصوب لا يعتقد ان ذلك من الدين بل يعتقد انه بدعة وان اراده وضمنا انه ليس من الدين
لا يقال يجب الحكم بفعل الانسان ذلك معتقدا انه من الدين لزم ان يكون مردودا عليه لانا نقول انما يجب ان يكون ردا من الدين لا غير
وانما يكون كذلك اذ جعلناه بخلاف ما اعتقده كما لو قال انسان من رام الدخول الى داري فهو مردود افاد انه مردود عن الدار ولا
يلزم عدم ثبوت احكامه واجاب قاضي القضاة بوجه اخر وهو ان لفظ الرد يفيد نفي استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والقبول
يفيد استحقاق الثواب فلفظ الرد كالنهي في اقتضاء القبح ونفي استحقاق الثواب ونحن نقول ان المنهي عنه لا يستحق به الثواب

الثاني يجب ان يبين ان الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ثم نرده وهذا انما يتوجه على من قال في استدلاله ان الاجزاء ليس من الدين
لا الى من قال ان الفعل نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء احكامه الثالث النهي ابلغ من لفظ الرد لان طاعات الكفار
مردودة وليست منهيا عنها فاذا لم يظهر دلالة النهي على الفساد فلفظ الرد اولى بذلك الرابع هذا خبر واحد لا يصح التعلق
في ذلك وعن الرابع بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي والفساد في الجمع وهذا حكم في كثير من المنهيات بالصحة فلا بد ان يكون
احد الحكمين للقرينة فعليكم الترجيح وهو عندنا لانا لم نحكم بالفساد ولكان الحكم بعد مصير في بعض الصور تركا للظاهر ولو قلنا انه لا
يقتضي الفساد كان اثباته في البعض لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وعن الخامس لا يلزم من دلالة الامر على الاجزاء دلالة النهي على
الفساد لامكان اشتراك الاسباب المتضادة في الاحكام سلمنا لكن لما دل الامر على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه الا ان يدل
على الفساد وعن السادس ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف عارض لا لفساد في الماهية وعن السابع لا نسلم انحصار طريق
دلالة ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه قد يتوصل به بحكم عن البيع واذا بعتم على هذا الوجه فقد ملكتم او بالعقل
وعن الثامن بالمنع من الملازمة فالاحكام تابعة لوجود الفعل او لصحته [illegible] وعن [illegible] ان اراد ثم بان النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه
مرادا وطاعة وقربة فصحيح وان اراد ثم نفي الاحكام الشرعية ثم لما كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب الا [illegible]
احدهما من مطلق الامر اقتضى الاجزاء ولا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيكون فاسدا لانا نقول وفساده لا يعلم الا شرعا ولا شرع
فيه فيكون صحيحا والصواب التوقف عن حكم صحة او فساد الى دليل منفصل وعن العاشر ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قلنا في
النهي واما على فساد اكثر الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى البحث بدليل في مواضع من هذا الباب وقع فيها
الخلاف الاول قال ابو عبد الله البصري المنهي عنه اذا كان متى فعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرائط الشرعية فانه يجب ان يفسد
كبيع الغرر ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه لم يفسد اعترضه ابو الحسين بان الفساد يجب لكان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن
شرطا في صحته لم يجب فساده ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره ولا معنى للتقيد بكونه شرعيا وايضا اذا فسد لانتفاء شرط شرعي
فان علمتم ذلك بظاهر النهي فقد سلمتم ان ظاهر النهي يدل على الفساد وان علمتم بقرينة من خبر او غيره فتلك القرينة لتكون [illegible] تمام الى
الفرق بين ما يدل على الفساد في النهي وبين ما لا يدل وان قالوا شرط في الصحة بدليل من غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلاة
ثم نهى النبي صلى الله عليه عن الصلاة بغير وضوء فيعلم انها فاسدة بغير وضوء وقد اشار قاضي القضاة الى ذلك قلنا فهو يعلم الفساد
بما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلاة اذا لم يكن الوضوء سواء نهي عن الصلاة بغير وضوء
او لا الثاني المنهي عنه الفاسد هو ما لا يقبل الحل به الى تحليل محرم في الاصل كاكل الميتة واستحلال الفروج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة
الى محرم في الاصل وهذا باطل فان مرادهم ان كان الحرام صار حلالا على التحقيق فهو مناقضة لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير
فاسد اذ لا معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الفروج ثم ههنا امور نهي عنها وهي وصلة الى تحليل ما
كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد وهو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري وان ارادوا انها اذا توصل بالمنهي
عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لزم تحليل الشيء بنفسه لا معنى لكون صفة الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها
لا توصل الى تحليل هذا المحرم فكانهم قالوا انما لم يوصل الى اباحة هذا المحرم لانه لا يتوصل الى اباحته الثالث النهي عن الفعل

اذا كان

اذا كان لمعنى يخصه اقتضى فساده كبيع الغرر فاذا لم يكن لمعنى يخصه لم يقتض فساده كالبيع وقت النداء وهو باطل فان المقتضي
للفساد هو فقد شرط من شرائط الصحة ولا يمتنع ان يرجع كما ثار الى الشيء المنهي عنه كما لا يمتنع ان لا يرجع الى غيره فان بيع المجهول
منهي عنه لمعنى في العاقد ومع ذلك فهو فاسد لا يتعلق ما يختص العاقد والمعقود عليه يتعلق بالعقد ويرجع اليه
لانا نقول فيجب ان يفسد بيع حاضر لباد لان النهي عن ذلك انما كان لمعنى في المتعاقدين وفيه نظر الرابع قال بعضهم ما نهي عنه لحق
الغير لا يفسد وما نهي عنه لحق الشرع فانه يفسد وهذا باطل لان الانسان قد نهي عن بيع ملك غيره لحق ذلك الغير فاذا لو اذن فيه جاز
ومع ذلك يفسد العقد لو لم ياذن وفيه نظر الخامس في هذه الصلاة في الدار المغصوبة فقال اهل الفقهاء وابو اسحق النظام ان الصلاة
تجزئ ويسقط الفرض ومنع الجبائيان والامامية والظاهرية والزيدية من ذلك لما تقدم ولان صحة الصلاة اما ان يراد بها انها
داخلة تحت التعبد او انها تقوم مقام ما يدخل تحت التعبد والاول باطل لاستحالة التعبد بالقبيح والثاني يكفي في نفيه انه لا دليل
على انها تقوم مقام ما يدخل تحت التكليف واذا لم يدل دليل على ذلك ولا دخلت تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد وعلى
هذا التقرير لا يجزئ صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب وعلى المعتزلة فاختلفوا في ستر ما بثوب مملوك اذا لبس فوقه
ثوبا مغصوبا فجوزها بعضهم لان فعله في الثوب الاعلى ليس من الصلاة ومنعها اخرون لان قيامه وقعوده تصرف في كل الثوبين
وهو الحق عندي وقالت المعتزلة لا يمتنع ان المودع والغاصب اذا طولب برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت
لا تصح صلاته وان ضاق الوقت بحيث الفوات لو تشاغل بالرد لم تبطل اذا لم يتضرر المالك بالتاخير ضررا شديدا وان تضرر بطلت
وكذا قالوا المصلي وهو يرى غريقا او من يهلك بنار ويرجو تخليصه بطلت وهو حق لقبح الصلاة في هذه المواطن اجمع اما ان كان
الغاصب في الدار المغصوبة فانه حق وطاعة فان ذلك ليس تصرفا في الدار فلا يكون قبيحا وكذا الوضع من الخروج من الدار التي
غصبها فان صلاته صحيحة لانه مع المنع ينبغي تحريم القعود فاذا جاز له القعود صحت صلاته وكذا المصلي في ملكه وقد تعلق رجل
فمنعه من التصرف لا يبتذل ذلك وان كان قبيحا فليس من الصلاة قالوا والذبح بسكين مغصوبة لا يقتضي تحريم الذبيحة لان الذبح منهي
عنه وقبيح لا لانه لما كان وصلة الى اباحة اللحم كان كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة التصرف والنهي لا يدل على فساد مثل ذلك لانه
نهي عنه لقبحه في نفسه لا لانه ليس بوصلة الى اباحة اللحم ولو كان الذبح مما تعبدنا به فكذلك لانا اذا علمنا ان الغرض بالذبح
التفرقة باللحم علمنا ان اللحم يصير مباحا بالذبح بسكين مغصوبة جاز التصدق به ولكن المغصوب اذا زال به النجاسة والسكين
المغصوب اذا قطع بها الختان كالمملوك في ازالة النجاسة فازالة ذلك القدر من اللحم فلم يبق بعد ازالتها وجه قطع ما يجب
قطعه في الختان شيء يتوجه الامر اليه فيتمثل قالوا والصوم في شهر رمضان مع الخوف على النفس يسقط به الفرض لانه لم يتوجه عليه
في الصوم افعال وانما اخذ عليه الكف من المفطرات وليس يجب عندنا لا على [illegible] لانه قد اخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها
ان تكون طاعة وكلف الكف عن هذه الاشياء ومن حق الكف عنها ان تكون طاعة حتى يكون صوما والكف مع الخوف على النفس معصية
[illegible] الصوم ومن ضمن كونه صوما كونه طاعة واذا كان الصوم معصية لم يمكن ان ينوب عن الطاعة لا [illegible] الصوم لا يدخل في ضمنها نية الطاعة
ولان من حق الصوم ان يكون طاعة لانا نقول يمنع ذلك لانه لا يجب ان ينوب قصده متقربا الى الله تعالى وايضا يلزمكم مثله في الصلاة وادعاء الاجماع في
احدهما كادعائه في الاخر وقد سال المعتزلة انفسهم فقالوا لكما لم يبق بعد ازالة النجاسة بالماء المغصوب نجاسة [illegible] الافعال مثله

في الصلوة في الدار المغصوبة وان كانت قبيحة فانها تقوم مقام الصلوة الواجبة في الواجبية في المصلحة فلا يبقى بعدها مصلحة واجاب
قاضي القضاة بان الاستدلال حجة بان الذي يسقط فرض الصلوة هو ما دخل تحت التكليف ولهذا لما كانت الصلوة بغير طهارة وغير داخلة
تحت التكليف لم يقم مقام الواجب والصلوة هو ما دخل تحت التكليف وهذا لما كانت في الدار المغصوبة لم يدخل تحت التكليف قال
السيد المرتضى رحمه الله يصح الصلوة في الضيعة المغصوبة لقضاء العادة بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف كالاذن
وكذا من ليس بغاصب لو دخل الدار مختارا فالعادة بان الناس يسوغون الصلوة لغير الغاصب الا من صلى وهو يدفع الاجنبي فان
صلوته لان وجه النهي ثابت لمدا نفي التثبت والخشوع والطمانينة الكاملة ونحن نعلم صحة الصلوة وان فقدت هذه وقد يدفع الاجنبي
وينص على ان الله اوجب عليه ثم قال الايمان اذا جعلناه اعتقادا بالقلب او قولا باللسان صحيح في الدار المغصوبة لانه لا تعلق له بالدار
على كلا التقديرين بخلاف الصلوة حيث كان بها غاصبا ومتصرفا في ملك غيره وفيه نظر فان الايمان اذا جعلناه اقرارا باللسان
كان تصرفا في ملك الغير باحداث لونه في بعض اعضائه وهو منهي عنه ولم يمنع تجويز صلوة المومي باجفانه لانه مرض

في ان النهي هل يدل على الصحة ام لا نقل ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان المنهي يدل على الصحة وخالفهما جماهير المعتزلة
والاشاعرة واحتج الجمهور بوجهين الاول لو دل النهي على الصحة لدل اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الصحة عبارة عن ترتب احكام الفعل عليه والنهي لغة انما يدل على طلب ترك الفعل فلا
اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا بشيء من الدلالات الثاني اجمعنا على وجود النهي من غير صحة كما في بيع الملاقيح وحبل الحبلة
وقوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلو كان النهي يدل على الصحة لزم صحة هذه
المنهيات وليس كذلك بالاجماع او وجود الدليل من غير وجود مدلوله وهو خلاف الاصل احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره
والثاني بط اما اولا فلان الالفاظ الموضوعة اذا اطلقت انما يراد بها ما وضعت لها بحسب ما كان الوضع من اللغة او الشرع
او العرف ولهذا اذا اطلق الشارع لفظا وكان قد وضع لمعنى حملناه على متعارفه الشرعي دون العين عن اللغة واما
ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه في صوم يوم النحر عن الامساك المطلق ولا في نكاح الامهات عن الانتفاع وكذا باقي الالفاظ
فلم يبق النهي منصرفا الا الى الشرعي فيتناول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني بط والا لزم تكليف ما لا
يطاق فثبت الاول اذا امكن تحقق الصوم الشرعي في يوم النحر ثبت المط فان الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع
فالنهي عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده اذ لولا استحالة انعقاده لما نهي عنه فان المحال كما لا يومر به لا ينهى عنه فلا يقال
للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر والنهي عن الربوا يدل على انعقاده واجيب عن الوجوه الاول المنع من وجود عرف
الشرع في هذه الاسماء وليس بجيد لما بينا من ثبوت الحقائق الشرعية الثاني سلمنا ان لم يعرف لكن في الاوامر والنواهي
فرع وعلى هذا فالنهي انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي وليس بجيد فانا قد بينا ان النهي لم يقع في هذه المناهي
عن اللغوي بل عن الشرعي فان الحايض لم تنه عن الصلوة اللغوية اي الدعاء اجماعا الثالث يمنع ان يكون عرف الشرع
الشرعي المنعقد بل ما يمكن صحته فيحمل عليه جمعا بين الادلة ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة وقوع الصحة وليس
بجيد لان ممكن الصحة انما هو الصحيح اذ ما لا صحة فيه شرعا لا يمكن صحته شرعا الرابع ما ذكروه يقتضي صحة المنهي عنه لذاته

المنهي

المنهي عنه لا لغيره فانه لو كان منهيا عنه في عينه استحال ان يكون عبادة منعقدة ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه
الا ان يدل دليل ولا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة وليس بجيد لدلالتنا قلنا على صرف النهي الى غيره الخامس لو كانت
الصلوة عبارة عن الصحيح لدخل الوضوء وغيره في مسماها والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد فان الشرط ليس
جزءا من المسمى ولو قيدنا الصلوة بالصحيح لم يدخل الوصف فيها والغيرة في الشرايط فكذا مع الاطلاق السادس النقض
بالمناهي المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين وصلوة الحايض مع قوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم حمل في الصلوة والنكاح على المعنى اللغوي على خلاف في الوضع لدليل دل عليه وقوله صلى الله عليه وآله لا
صلوة الا بطهور نفي لا نهي السابع يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قيل لا تتبع فانه وان كان نهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة
والتحقيق ان الشرعي ليس منحصرا في الصحيح المعتبر في نظر الشرع اذ ليس المراد به المعهود به لاستحالة النهي عنه بل ما
وضع اللفظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا وبالجملة فالمسألة لا تخلو من غموض

فصل في التحرير في النهي عن المخير وهنا بحث فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عن الجمع او عن الجمع بينها او نهيا عنها على البدل او عن
البدل فالاقسام اربعة الاول النهي بان يقول الناهي المخاطب لا تفعل هذا ولا ذاك فهو يوجب الخلو عنهما اجمع وذلك لانهما
قسمان الاول امر يمكن الخلو عنهما اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان
يكون النهي ايجابا للخلو او امر الشيء ونقيضه او منه ومن ضده اذا لم يكن هناك ضد غير المنهي عنهما الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع
بين كذا وكذا فانه كان الجمع بينهما ممكنا جاز النهي اجماعا الا ان يكون سلوكه الى الجمع بينهما فلا يعين نهيه وان لم يكن الجمع بينهما
ممكنا استحال النهي لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا ان فعلت ذاك او لا تفعل ذاك
ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن البدل وفيه وجهان
احدهما الاول انه ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وهو غير ممتنع الثاني ان
ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر بل يجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال بهما واعلم ان
جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف عن الافعال اجمع كالمستند والمستلقي وكانت الاكوان باقية والباقي مستغن
عن المؤثر فحينئذ امكن قبح جميع افعال الجوارح فيجوز تناول النهي لها اجمع اما اذا كانت الحال التي لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يمكن
قبح جميعها والا لزم ان لا ينفك من القبيح وان يكون مفسدة رأيه وقد يصح ان يقبح منه كل افعاله على وجه ويحسن على آخر نحو من حل
زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد ويصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال والنهي عن
ضدين على الجمع حسن يستحيل وجودهما معا فلا يمتنع من حكيم قال السيد المرتضى بل ولم انه غير ممتنع في فعل ان يقبح لكونها
مفسدة وكلا لا يمتنع ان يكون مصلحة اذا كان غيره مفسدة فغير ممتنع على هذه الجملة ان ينهي الحكيم عن فعلين
مختلفين على التخيير والبدل بان يقبح كل واحد منهما بشرط عدم الاخر فلا يمكن القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان الاشتراط
الذي ذكرناه يقتضي انه متى وجد لم يقبح واحد منهما ومتى وجد احدهما قبح الاخر فالنهي عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على
سبيل التخيير صحيح جائز وليس عن المختلفين في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم

الاخر وما يجب بعده كونه شرطا في قبح بعضه في المختلفين اشبه بالصواب وكذا المثلان واعلم ان بعضهم منع من تحريم واحد
امرين لا بعينه وهو خطأ لامكانه مثل لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك
الجمع ولا واحدا بعينه وهذا امر معقول لا شك فيه احتج بان الواو في النهي للجمع دون التخيير كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما
او كفورا وليس بشيء لان التعميم هنا من خارج لا من الاية في العموم والخصوص وفيه ابواب في العموم
وفيه فصول في الالفاظ وفيه مباحث في تعريفه قال ابو الحسين العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له لانه
المعقول من كون الكلام عاما فان قولنا الرجال عام من حيث انه يستغرق جميع ما يصلح له وكذا لفظة من في الاستفهام
فانها تستغرق كل عاقل ولا ترد التثنية مثل رجلان ولفظ العدد كثلاثة رجال فان ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له
فانه يصلح لهذين الرجلين ولهذين الاخرين وكذا ثلاثة يصلح لكل ثلاثة من الرجال ولا يستغرقها الجمع ولفظ النكرة عام
على البدل فلا تنافي ولا يجد من حيث الجمع وتناوله من حيث البدل لانه تناول كل رجل على البدل قال وقد زاد قاضي القضاة
ما اخرج به عن التثنية والجمع فقال لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة فان التثنية والجمع انما يكونان بزيادة
تدخل على الواحد اعترضه ابو الحسين بانه ينتقض بالعدد فان قولنا عشرة يستغرق احادها بلا زيادة وايضا يخرج منه اسم الجنس
اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان لام الجنس زيادة دخلت على الاسم وفيه نظر لان العشرة وان استغرقت اجزاءها
الا انها لا تستغرق جزئياتها ولا فرق بين العشرة وكل لفظ يدل على معنى مركب والغالب استعمال الزيادة في اخر الكلمة
واعترض على ابي الحسين في حده بوجوه الاول انه عرف العام بالمستغرق وهو مرادف وليس المراد تعريف اللفظ الثاني انه غير
مانع لو قولك ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام الثالث يدخل فيه عشرة وفيه نظر لمنع
الترادف في العام والمستغرق وقولنا ضرب زيد عمرا جملة المحدود المفرد وعشرة وان استغرقت احادها لكنها لا تستغرق
رجل ورجال وقال السيد المرتضى رحمه الله العموم ما تناول لفظه شيئين بالمثنى والمجموع المنكر واسماء العدد الا ان يجعلها
عامة بالنسبة اليها فيندرج تحتها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا او تقول لنا
من جهة واحدة من قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد عمرا فانه دل على شيئين لكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من
جهة واحدة واعترض بخروج المعدوم والمستحيل لانه مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ويدخل فيه المثنى واسماء العدد
فان عشرة ليست عامة وبين صحة اتحادها تدل على شيئين فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا معا فقولنا
اللفظ وان اشترك بين العام والخاص الا انه يفيد اختصاص العموم بالالفاظ لكونه من عوارضها وقولنا الواحد احترازا عن مثل ضرب زيد
عمرا وقولنا الدال على مسميين ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج عنه المطلق كرجل ودرهم واسماء الاعلام فان النكرة وان صلحت لكل واحد
الا انها لا تتناول الجميع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احترازا عن اثنين وقولنا مطلقا احترازا عن عشرة وما نحوها ولا حاجة
الى قولنا من جهة واحدة في الاحتراز به عن المشترك والمجاز اما في تقييد العموم فيهما فلا يكون الحد مع هذا القيد جامعا ومانعا لا
تقييده فلان المشترك عند الاكثر سيات وتناول على طريق البدل وكذا الحقيقة والمجاز وفي الحد ما يمنع النقض بها وهو قولنا الدال
الدال على مسميين معا وقيل ما تشابهات باعتبار امر اشترك فيه مطلقا ضربه فقولنا اشترك فيه يخرج نحو عشرة ومطلقا

فصاعدا وينتقض

واحترز بقوله

شيئين



ليخرج

ليخرج المعهود دون وضربه ليخرج نحو رجل وفيه نظر فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك فهو دور لانه قولك مسميات ان عني بها انها مسميات
باسم العام فهو خطأ وان عني به مطلق التسمية دخل فيه نحو عشرة ولا يخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه فان العشرة دلت على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه وهو الانضمام وقال فخر الدين العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فان
الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرات لعدم الاستغراق وكذا التثنية والجمع لصلوحهما لكل رجلين ولكل ثلاثة
والالفاظ العدد لعدم استغراق الجميع وخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقة والمجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه
معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وكذا الحقيقة والمجاز وقيل انه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من جهة
فخرج باللفظ المعاني العامة والالفاظ المركبة وبالدالة الجمع المنكر فانه يتناول لجميع الاعداد على وجه الصلاحية لا الدلالة وعلى شيئين
عن النكرة المنفية وفصاعدا عن اسماء الاعداد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا من جهة ودلالته على جميع الاعداد
على وجه الصلاحية لا يخرجه عن دلالته على شيئين فصاعدا والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له
بالقوة مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرا وبالباقي النكرة مع تعدد موارده الدال على معنى واحد لا يتناول
ما سمي العدد لنا ولهذا ما لا يتناول ما هي في قوتها ترده وعدم تناولها فعلا في معروضه اختلف الناس في ان العموم هل
هو من عوارض المعاني بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال قوم وهم الاكثر على انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار
ابي الحسين البصري والغزالي والسيد المرتضى وجماعة من المحققين وقال الاولون حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة اختلفوا
في الاطلاق مجازا فمنعه قوم واثبته اخرون لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة
كونه من علامات الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر اذ لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الاشارة اليها كزيد وعمرو
بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان المراد بعموم العموم من عوارض كل معنى حتى ينتقض بمثل زيد وعمرو بل جعلناه عارضا
لكل كلي باعتبار افراده المتعددة فلا يرد ما ذكرتموه نقضا وايضا فان اسماء بعض المعاني لا يعرض لها العموم حقيقة ولا مجازا فان كان عدم
اطراده في المعاني يبطل عروضه لها حقيقة كان عدم اطراده في الالفاظ يبطل عروضه لها حقيقة ايضا احتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا
الاطلاق فاسا يقال عم العطاء والانعام والخصب والخير والمطر وغيرها وهذه الامور من المعاني فلزم الاشتراك والاصل في الاطلاق الحقيقة
وجب بان من لوازم العام ان يكون متحدا او متحد الجهة تناوله للامور المتعددة من جهة واحدة والعطاء الحاصل لزيد غير الحاصل لعمرو وكذا
المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر والخصب ان يكون محله حاصلا لكل واحد منهم وهو مستحيل لاختلاف
بحصول الجدة للناس واجزاءه والعلم اما اللفظ المشترك فانه يتناوله لغيره فهذا على حد واحد وليس يتناول جزءا منه لشخص وجزءا
لاخر وليس في الوجود معنى واحد هو عطاء ويكون نسبته الى زيد وعمرو واحدة فانه كان حقيقة واحدة في العقل وكذا الرجل له وجود في
الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان فالمعنى لا عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد واما عمرو وليس يشملها شيء واحد
هو الرجولية واما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى
المدلولات واما الذهني فالرجل يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد استفاد منه معنى الرجل فاذا ابصر عمرا لم يستفد منه
صورة اخرى وكان ما اخذه اولا نسبته الى عمرو المتجدد كنسبته الى زيد الاول فهذا معنى كليته ويجوز ان يسمى عاما بهذا الاعتبار من حيث انه

متحدة ومطلق لماهيته لمعاني الجزئيات المندرجة تحته فرجحة واحدة فهي كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته واذا كان عروض العموم للفظ
انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته فرجحة واحدة فهذا بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فصح اطلاق
العموم عليها لكن بنوع من المجاز

في الفرق بين المطلق والعام

اعلم ان كل شيء متحقق في الاعيان او متصور في الاذهان فان
له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويعرض بسببها ما هو لازم له فيها غير تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض ويتصف بامور تلك
العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور
من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء كانت ايجابا او سلبا فاذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي
هي لا باعتبار كونها واحدة او كثيرة او عامة او خاصة بل لا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها
من حيث هي هي كالانسان فالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا لا واحد ولا لا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح للعروض
اي لهذه الامور فحيث الحيوان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما ان لم يكن الكثرة معينة وكانت
شاملة وان كانت معينة فهو اسم العدد وان لم تكن معينة لا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما فرق
بين اخذ الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية
لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت لا تنفك عنهما والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة غير معينة وتسمى الشخص المنتشر
وبهذا ظهر فساد ظن من ظن ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او كونه غير معين قيدان زائدان على الماهية

في اقسام العام المفيد للعموم

اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا فالاول اما ان يكون يفيد على الجمع او على البدل
والذي يفيده على الجمع اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول
العالمين وغيرهم كمن في المجازات والاستفهام او غير العالمين خاصة اما الجميع وهو ما وقيل انها تتناول العالمين ولا تتم عليه
ما العقد والنقض بغير المختص بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان او تناولهما معا ككل وجميع واما المفيد للعموم باعتبار
الداخل عليه فاما في الثبوت وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال والاضافة كعبيدي واما في العدم كالنكرة المنفية واما
المفيد للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
فانه يفيد عرفا تحريم جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا امثلة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما
وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل مثل ان سئل صلى الله عليه وآله عمن افطر فيقول عليه الكفارة
فيعلم العموم لكل مفطر الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم فانه يدل على النفي في كل ما ليس بسائمة واعلم
ان اللفظ اما خاص مطلق وهو ما يمنع من الشركة كزيد وعمرو واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور اذ لا يخرج منه معدوم
ولا موجود واما عام وخاص بالاضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لآحاد المؤمنين خاص بالاضافة الى جملتهم
فانه يتناولهم خاص دون المشركين فهو عام باعتبار شموله لما شمله وخاص باعتبار اقتصاده على ما شمله وقصوره
وقصره عما لم يشمل ومن هنا قيل ليس في الالفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت
عنه

في اثبات صيغة

اختلف الناس في ذلك فذهبت المرجئة الى ان العموم لا صيغة تخصه في لغة العرب

وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله وذهب جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان العموم صيغة تخصه في لغة العرب وهي
اقسام ياتي بيانها ان شاء الله تعالى وذهب آخرون الى ان كل صيغة يدعى فيها العموم فهي في الخصوص حقيقة ومجاز فيما عداه ونقل عن
الاشعري مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين
الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي لنا المعقول والمنقول اما
المعقول فوجهان الاول القدرة على وضع الفاظ العموم ثابتة بالضرورة والداعي موجود فان الحاجة ماسة الى اعلام الغير معنى العموم
والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر مشهور بين الناس يكثر مداولتهم له ويحتاجون في اكثر محاوراتهم
ومراتهم اليه والمفسدة فيه والمانع منه عقلي او نقلي واذا ثبت القدرة على الفعل والداعي وانتفى الصارف وجب الفعل اعترض
الغزالي عليه بانه قياس في اللغة سلمنا وجوب مصلحة الواضع حتى لا يخالف الحكم لكن يمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع ولا
يخرج عن الوضع باشتراكه والجواب انا لم نستدل بما ذكرناه على انه قياس بل استدللنا بوجود العلة على وجود المعلول ولا يعني بالوضع
هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط المصلحة واذا ضممنا الى دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك تم المطلوب الثاني معنى العموم ظاهر
مشهور يحتاج اليه كمعنى السماء والارض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنهما ولا مانع ههنا من الوضع وكما لم يخل مع هذه
الدواعي ان يتواطأ اهل الاعصار الماضية على ان لا يضعوا للسماء والارض لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني ولما لا
حاجة شديدة اليه بل قد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما يدل عليه وكيف يجوز
من الامم العظيمة في الاعصار المتمادية ان يضعوا الاسماء الكثيرة للمعنى الواحد وان يضعوا الفاظا لاصطلاحات خاصة وبعيد لما
من وضع لفظ يخص لفظا معنى ظاهر الاهمال لا يتبع من الاعصار اهمال ذلك فان العرب مع كثرة ما لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصه
دون الفعل المستقبل ولم يضعوا للاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا للرائحة الكافور والكون بينه الفاظا تخصها مع ظهورها
وشدة الحاجة الى التعبير عنها لانا نقول اجاب قاضي القضاة بمنع ظهورها وكذلك لم يضعوا لها الفاظا اعترضه ابو الحسين بانه
لا شيء اظهر من رائحة الكافور ومفارقتها لرائحة المسك والاعتماد والمدافعة ثم اجاب بانا اذا وجدنا للشيء لفظا يعبر عنه بعبارة تدل على المعنى
عنه اما مفردة او مركبة وقد حصل ما ليس في اللغة كلام مفرد او مركب يدل على الاستغراق وحده وهذه الاشياء لها عبارة تعرب بها
وهي اسماء مضافة فاذا قلنا رائحة المسك والاعتماد سفلا وعلوا وتقرب الان تعرف بهذه المعاني فرغبنا ثم اعترض نفسه بان
الاشتراك بين الاستغراق والبعض معنى معقول يشتد الحاجة الى التعبير عنه وتدعو الضرورة الى ان يجعل المتكلم غيره في شك من
كلامه او قصره على البعض فينبغي ان يكون في اللغة لفظ يفيده واجاب بحصول ذلك بالترديد فيقول جاءني اما كل الناس او بعضهم فان
قال انه في اللغة ما يفيد الاستغراق وهو قولنا استغراق فلنا نقدم حكم خلاف ذلك وهو ان حسن الاستفهام والتاكيد والاستثناء
يدل على عدم الاستغراق ونحن نعلم حسن استغرقت اكل الخبز الا هذا الرغيف ويحسن الاستفهام والتاكيد فيقول استغرقت اكل
الرغيف الخبز كله لا يقال الاستغراق يستغني عنه بان تعدد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت كلمة لما نقول قد يقول يريد الانسان ان
يعبر عن جميع الناس ليدل على حكم شامل لهم ويمتنع ان يعددهم واحدا واحدا ولا يكفي التعليل في التعبير مثل كلامه دخل داري بعضهم لانه
دخلها داري بعضهم عامتهم الاحكام كما اذا اراد ان يخبر بان كل انسان في الدار قائم او ضارب وغيرهما بما يكفي تعدده لم يعرف ذلك

قوله

جب

٢ المقدم

وقد يختلف العقل بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن تعميم العلة فيهم للانفال (?) الا بالجزم وذلك لا يحتمهم كانت اللغة وضعية حتى اذا وضعوا
اسماء العوض هو قايم في الاستغراق وجب ان يضعوا له كلاما ايضا والا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول على تقدير التوقيف يجب اذا
لسبق تقوا مجالا وضع كلام لمعنى تشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان يضعوا له كما ان المتمدنات للصناعة يلتجئ الى وضع اسماء لها لو
كان اصل الوضع ليس له وكذا في ولد الولد وولد واذا وجد ذلك في الشخص الواحد فالاسم الكثير في الازمنة المتطاولة المتصلة اولى
بوجوب ذلك واما المنقول فمن وجوه الاول لو كانت الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركة والثاني باطل بالاجماع والمقدم مثله بيان
الشرطية انه اذا قال رايت القوم كلهم اجمعين يكون تاكيدا لفظ كل وهي مشتركة بين الاستغراق وما هو غيره في الجموع والتاكيد يفيد
تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس والابهام وهو باطل قطعا للعلم بان مقاصد اللغة في ذلك الايضاح دون تاكيد الاشتراك ولو
زادوا تاكيد الابهام لم يعمدوا الى هذا التاكيد ولفظ اجمعين عندهم مشتركا ايضا وكل فرد دل على شيء بدلالة ثم تابع بين الادلة علم فانه
تاكيد ذلك المدلول وجرى قولنا رايت القوم كلهم مجرى رايت جمعا من كل القوم او بعضهم ثم تكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى فانه يكون
موكدا للالتباس الثاني لو كان لفظ كل وما اشبهه من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق والبعض لجاز ان يكون لفظ كل موكدا للبعض
كما جاز ان يكون موكدا للاستغراق والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كل واحدة من هذه الالفاظ حقيقة في كل واحد
في البعض فلو جاز ان يتاكد باللفظ الكل جاز ان يتاكد بها البعض لا يقال ان لفظ كل واجمعين كثر استعمالها في الاستغراق دون غيره لانا
نقول انه كانت حقيقة في الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت مشتركة لزمها قلتم ولا يلزم من غلبتها زوال الاشتراك والابهام
مطلوبنا الانفال اذا قال رايت الناس كلهم اجمعين علم انه اكثر مما لو قال رايتهم كلهم او رايتهم اجمعين لانا نقول اذا كانت كل واحد
من لفظي كل واجمعين لا تفيد هذه الكثرة وجب على الاجتماع مثله لان التركيب في الكلام انما يفيد تركيب معاني مفرده فقط دون شيء زايد
الثالث قال قاضي القضاة الذي يفيد قول الاشهبي (?) الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا
بين لفظ العموم وبين النكرة المنفية كرجل ولم يتم ذلك الا مع القول بانه في العموم حقيقة في الاستغراق والعرض بانه لكنهم فرقوا بينهما
ذكره لان النكرة في الاثبات تفيد بانه واحد غير معين ولفظ العموم يفيد الجمع المستغرق وغير المستغرق على البدل الرابع فرق
اهل اللغة بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا نفسه ولم يقولوا اجمعين وقالوا رايت القوم اجمعين ولم يقولوا
نفسه وكما اختلف التاكيد لا بالقصد كذا يجب اختلاف المؤكد لا بالقصد وهذه الدلالة يبطل بها قول من جعل اللفظ العام المخصوص خاصه
لا الجمع المشترك بين كل المجموع وللفيع (?) على الواحد الا جاز الخامس كل من اراد ان يخبر عن الاستغراق فلا بد من استعمال هذه الالفاظ
التي يدعى بها للعموم فيجب ان يكون موضوعة له لانه لا يستدرجه عنها وجرى مجرى كل الحقايق التي يلتجئ الى العبادات انا المرض لها
احتج منكروا العموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان يكون نقليا
باطل اذ لا تواتر والا لعرفه الكل والاحاد لا تفيد اليقين بل الظن والمسألة علمية فلا يجوز الاستدلال فيها بالظن والجواب المنع من كونه
غير معلوم فان كل من استقرا اللغة علم بالضرورة كون لفظ كل وجمع للعموم سلمناه لكن نعلم بالعقل ولم لا يجوز معرفة اللغات بواسطة نقل ما
نقليه سلمنا لكن جاز التمسك في مثله بالاحاد وتمسكي باعلية (?) واحتج القائلون بالخصوص بوجوه الاول الخصوص مستيقن والعموم محتمل
فحمله على المستيقن اولى الثاني غالب استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان التجار والصياغ وكل صاحب حرفة وانفذ (?)

دراهم وغيره ذلك والاصح صرف الاصلح غلب (?) الى الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما فانه لا يحسن منه
الاستفسار عن اراد البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن ارادة الجمع وجعل الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه اولى لقائل يحسن
لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكنه في المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم
وكل داخل اعطه درهما او بعضهم حتى الفاسق الرابع لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد به الخصوص يلزم كذب
المخبر كما لو قال رايت عشرين وكان قد راى تسعة عشر بخلاف ما اذا كانت للخصوص واريد بها العموم الخامس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها
ساعة ما افادة وذلك عبث السادس لو كانت للعموم لكان الاستثنا نقضا لانا دلالة الاستغراق اول الكلام ثم بالاستثناء
يرجع عن تلك الافادة كما لو قال ضربت كل من في الدار ثم يقول لم اضرب بكل من في الدار ولان العموم لو استغرق لكان قوله ضربت الكل ثم قال
ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم يعود الا زيدا وخالدا لم يحسن بهاك ذكرا نهم ولما حسن ثم دل انها ليست للاستغراق السابع لو كان
في العموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده المجموع والكثرة بعد الاستغراق لا تعقل والتالي باطل لقولهم عمومات وصيغ
الثامن يصح ادخال لفظي كل وبعض على ما ادعيتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض من دخل داري فلا تكرمه والجواب
عن الاول المنع من تيقن الخصوص والا لكان العموم محتملا وانتم قد اعترفتم به سلمنا لكن ذلك لا يدل على انه حقيقة في الخصوص فانه
الثلثه متيقنه الارادة ولا يلزم كون لفظة العشرة حقيقة في الثلاثة ومجازا في الزايد لانا لا نقول الزيادة على الثلثه في العشرة متيقنة لانا نقول
لو كانت متيقنة لامتنع الاستثنا والحاصل ان المخصص ان كان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مراد في الجملة لم يدل على الوضع
وسلمنا لكن يعارض بكونه حقيقة في العموم وفي المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فاذا حمل اللفظ على الخصوص لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص
حصل مقصوده لو حمل على العموم وليس احدهما اولى من الاخر وعن الثاني بالمنع من كون الخصوص في الامثلة سلمنا لكن يمنع غلبته الا
ستعمال وما ذكرتموه من الامثلة وغيرها نادر في النسبة الى مظان العموم في هذه الصيغ سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان المجازات
العرفية غالبة لم يخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه وعن الثالث ان حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها
حقيقة في العموم اذ التاكيد امر بحط (?) كما اذا قال رايت السلطان حسن ان يستفهم هل رايت السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن
الاستفهام لنفسه لا ينفي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن جميع الاقسام الممكنة ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه والاول قد يحسن بغرضها
ذكر منها الاول ربما ظن السامع ان القايل غير متحفظ في كلامه وهو كالساهي فيستفهمه حتى ان كان ساهيا ذكر سهوه فيعرف غير يقين
ولهذا يحسن الاستفهام بعينها وقع عنه الاخبار الثاني قد يظن السامع لاجل امارة ان المتكلم اخبر بالعام عن جماعة على سبيل المجاز
فيه ويشتد عناية السامع الى المعرفة فيستفهم ليعلم المتكلم شدة اهتمامه فلا يتجاوز بكلامه ولهذا اذا قال رايت من في الدار فيقال
ارايت زيدا فيهم فاذا قال نعم دل انه يسهل عنده احتمال الخاص وقد لا يتحقق مراتبه فيدعوه معرفته لشدة اهتمام السائل الى ان يقول
لا التحقيق الثالث قد يستفهم طلبا لقوة الظن الرابع ان يجد قرينة تقتضي التخصيص مثل ما لو قال ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير
فان الظن تقتضي تقدم ضربه ومع التعارض يحتاج الى الاستفهام ليقطع الجواب خاص لا يعقل التخصيص واما ان يقع ممن لا يجوز عليه
السهو فكذلك لانه لا دلالة الى اصل في قطع الى اص بعد العام بحصل الشك لغيره وعن الرابع ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز

مع صلاحه للكل قال رايت اسدا بخلاف العشرة والعشرين فان لفظة العشرين لم توضع للعشرين حقيقة وللبعض مجازا
وعن الخامس ان المراد بالتاكيد التقرير والعلم بعدم مجازفة المتكلم وعدم ارادة التخصيص ولعل المتكلم اما ان يجوز عليه
السهو فيحسن التاكيد لما تقدم او لا يجوز فيفيد قوة الظن ويعارض بجواز تاكيد المخصص مثل جاء زيد نفسه
وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة قلنا ان التاكيد تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لما كان ذلك
الاشتراك على تقديره لا يفيد التاكيد تعيين اللفظ لاحد مفهوميه لانا نقول انه حينئذ يكون بيانا لا تاكيدا وعن السادس النقض
بالفاظ العدد فانها صريحة في ذلك العدد مع صحة الاستثناء منه والفرق بين الاستثناء والنقض ان الاستثناء كالجزء من الكلام
لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فيصير الكل شيئا واحدا يفيد ارادة ما عدا المستثنى ما بعد الجميع الا من ضربت كلهم في الدار لم اضرب
كلهم في الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب الجميع والاخر نفيه
وكان نقضا ولعل الثاني ولا جامع فيه من الفرق ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف ضربت زيدا وعمرا لا زيدا لا انصراف الا زيد الى
لا الى عمرو ولانه بدل ليس بجزء منه ولا الابهام متحققا لاستقلال كل منهما بنفسه ولا يشملها لفظ واحد وهو كل لعلها يكون الاستثناء
قد دل على ان لفظة الكل مستعملة فيما عداه فصار نقضا بخلاف رايت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة في الاستغراق لا ينافي جواز
التجوز بغيره والاستثناء دليل على استعمال المجاز منه ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق مع التجرد عن الاستثناء او مع عدمه فان
قال ابا الا وتعلم نجري في الاستثناء فلا يكون نقضا وان قال ابا الثاني منعنا ذلك على ان العموم انما يستغرق ما دخل عليه فاذا كان معه
استثناء فهو دال على ما عدا المستثنى وهو مستغرق له ولم يكن الاستثناء نقضا فانه لا فرق بين قولنا كل من في الدار الا بني تميم
وبين قولنا كل من في الدار من غير بني تميم لان كل واحد منهما يفيد العموم الحكم فيمن عدا بني تميم وحيث لم يستعمل كل في غير ظاهره ولم
يكن الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم فيما عدا المستثنى كالمقيد بالشرط والصفة وكما لا يقبح العموم المشروط كذا العموم
المستثنى منه وعن السابع انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هو اشباع الحركة والحاق زيادة النفس بما كونه
جمعا لكن قال سيبويه انه انما جمع حال الوقف اذا حكي به الجمع المذكر وحج لا يكون للعموم وعن التاسع ان لفظ العموم قد استعمل في غيره
مجازا من غير نقص وقد يؤكد فلا يكون مكررا احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول الالفاظ التي يدعى عمومها قد استعمل
في العموم تارة لا نزاع فيه وفي الخصوص اخرى كما اذا قال من دخل داري فهو ضربته قلنا يريد العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين
فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه لان الاصل والا لتعذر علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء اذ الطريق
سواه ولانه لو لم يكن حقيقة في العموم والخصوص لكان مجازا في احدهما فاللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة والاصل عدمها ولان
القرينة ان عرفت ضرورة امتنع وقوع الخلاف فيها ولا يعرف بنظر لانا ما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يعول عليه الثاني
حسن الاستفهام عن ارادة الجميع او البعض يدل على الاشتراك فيهما والجواب عن الاول ان ادعيتم ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة
بطل المجاز وان سلمت جواز اقترانه مع المجاز لم يبق مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة لان الاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل
او عدم القرينة دليل على الحقيقة لما مر قلنا كما ان المجاز على خلاف الاصل ظنا والمستدرك عليه وايضا فالاشتراك على خلاف الاصل ايضا
والمجاز خير منه عند التعارض ويمنع عدم القرينة وما ذكرتم احتج على كون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق اعني الاستعمال الا

نرد بخلاف ذلك فلا يصير صحيحا الا دعوى الضرورة وقد نازع فيه الاقل واكثر اهل اللغة سلموا العموم سلمنا لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على المجاز
في الخصوص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى عول على هذا وكلامه يدل على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في
الخصوص مع انه شرع في الاستدلال على كونها مشتركة بين العموم والخصوص وعن الثاني ما تقدم من حسن الاستفهام لا يرد
على الاشتراك احتج القائلون بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف باوامر عامة ونواهي عامة والمولد
بكل الامر والنهي للعموم لما عم التكليف او كان تكليفا بما لا يطاق اما الخبر فليس بتكليف ولانه يجوز وروده بالمجهول في غير بيان كقوله
وكم اهلكنا قبلهم من قرن والجواب لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف باوامر عامة كذا وقع التكليف بمعرفة الاخبار العامة الشرعية
مثل انه خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذا عمومات الوعد والوعيد للازدجار عن المعاصي والانبعاث الى فعل الطاعات واذا
التكليف فلا فائدة في الترتيب بين الامر والخبر وفيه نظر فان العموم قد يجامع الخبر

في صيغ العموم وفيه مطالب

في ان لفظة كل للجميع للعموم ويدل عليه وجوه الاول كونه ترددها في كل قبيل وهذا استعمل كل منهما في تكذيب الاخر وانما يتحقق التناقض لو افاد
الكل الاستغراق لان النفي عن الكل انما يناقض الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف على ان يكون كل للعموم فانه على تقدير
ان يكون [illegible] والبعض [illegible] ايضا يكفي في التناقض
اتحاد المورد الثاني لفظة الكل والبعض متقابلان واعلم التقابل لو كانت لفظة الكل غير مختصة بالبعض وفيه نظر فان القائلين بالخصوص
يمنعون التقابل بينهما سلمنا لكن يكفي في التقابل احتمال كل للعموم دون البعض الثالث سبق الفهم دليل الحقيقة واذا قال رايت
كل من في الدار سبق الفهم الى ارادة الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين الجميع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة لو قال
السيد لعبده كل من دخل فاعطه درهما فلو اعطى العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلا قال السيد لم اعطيته مع اني اردت
القصار كان للعبد ان يقول انك امرتني باعطاء الجميع دون الجميع القصار وهذا قد دخل وكل عاقل سمعه لام السيد على تعنيفه وعذر
العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال خاصة ومنع القصار كان السيد لومه على منع القصار ولا يقبل هذا العبد بان
فلان قصير ولفظ السيد عام فلعله اراد الطوال واستحق العبد المؤاخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع عدم توجه الذم بالاعطاء
الجميع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم بل باعتبار التخصيص مع اللفظ على التسوية الرابع لو قال اعتق
كل عبيدي وكل اماء لي طوال تحكم بعتق الجميع وطلاق النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر وله عبدان اسم كل منهما غانم فانه يجب ان يستفهم
منه مراده ولو كان لفظ الكل مشتركا لما افترق البابان ولوجب الاستفسار فيه كما في غانم السادس الفرق واقع بين جاءني فقهاء وجاءني
كل الفقهاء ولولا دلالة الثاني على الاستغراق لما بقي فرق وفيه نظر لان الاشتراك في الثاني دون الاول كاف فيه السابع انا نعلم ان اهل اللغة
عند ارادة التعبير عن الاستغراق لفظي الكل والجميع دون الجمع المنكر يدل على العموم وكل ما فرض في الفرق [illegible]
لو كتب كما [illegible] مع عدم القرينة والاعمى يوهم العموم مع عدمه [illegible]
لغرض عدمها الثامن سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل فقال له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم
لما كان كاذبا وفيه نظر لمعارضة قوله عثمان بقول الشاعر التاسع لو قال رايت كل شيء في البلد عد كاذبا بتقدير عدم رؤية البعض
وفيه نظر لمنع من تكذيبه العاشر لو قال كل الناس علماء كذبه كل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب لجواز تناول

كل واحد منهما غير ما تناوله الاخر بل لو كان قوله انما لكل يفيد العموم ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل
كلهم بيانا لا تعداد لا مزيد فيما دخل فيما دخل عليه لانه تاكيد له كما لو قال رايت عينا باصرة يجب ثم قال اعطي كل فرد منهم درهما حسن استثنا
كل عدد شيا سوى ولاستثنا اي واحد شاء على الاطلاق والمعم حسن الاستثنا معلوم من عادة اهل اللغة والاستثنا يخرج من الكلام
ما لولاه لدخل بوجوه الاول كون المستثنى من الجنس لا بد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر الوجوب مع هذه الصحة او لا والثاني
باطل والا لما بقي الفرق بين الاستثنا من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحة والثاني باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق المقدم منه فوجب
ان يكون الجمع المستغرق يفيده العموم الثاني ان الاستثنا اخراج وانما يتحقق مع الدخول الثالث ان اكثر اهل اللغة عليه وقوله الا كذا واجمعوا
على انه اخراج جزء من كل والجزئي يجب كونه جزء الكل الرابع الاستثنا من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيكون في غيره كذلك اما المقدم
فبالاجماع فانه لو قال له عندي عشرة الا درهما لزمه تسعة ولو قال العشرة ولم يستثن لزمه عشرة واما الثانية فانه لولاه لزم اما الاشتراك
او المجاز وكلاهما خلاف الاصل الخامس لو صح الاستثنا لاخراج ما يصح لا ما يجب لصح اضرب رجالا الا زيدا لصلاحية دخوله تحت لفظ رجال
ولصح رايت رجلا الا زيدا فان قيل الاستثناء لا يوجب التعميم لانه يصح من جميع العدد كالاقل والافعال والاعداد والعلل وجمع الملك
الي ... شيا مع ان شيا منها لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان المستثنى ههنا لا يجب دخوله
تحت المستثنى منه لانه منكر ولانه يصح صل الا في اليوم الفلاني وانما استثني ههنا شيئا من الايام ولو كان الاستثنا يخرج ما لولاه لوجب دخوله
لكان الامر يقتضي الدوام والفور وقد تقدم بطلانهما سلمنا لكن يمنع استثناؤه كل احد من قوله كل من دخل داري اكرمه فانه لا يحسن منه
استثنا الملائكة والجن واللصوص وملك الهند وملك الصين وهو كثير النظائر سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثنا يقتضي وجوب الدخول
لولاه فانه يصح الاستثنا من غير الجنس اجماعا مع عدم الدخول وجوبا وصلاحية سلمنا لكن لا نسلم انه لولا الوجوب لم يبق فرق بين الاستثنا
من الجمع المنكر والمعرف لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا لكن ضعف ما يدل على الاكتفاء بالصحة وهو ان الصحيح اعم من الوجوب فحمل
اللفظ على الاعم فايدة ولحسن اكرم جماعة من العلماء الا زيدا فانه يتناول فرقة من الكفار الا فلانا مع عدم وجوب الدخول والا لكان المنكر للا
ستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يكن مناقضة على الوضع حتى يتم الاستدلال بالمقدمتين المنقلبتين على النتيجة نعم لو ثبت
ان اللغات توقيفية تم ذلك لكن ذلك غير معلوم سلمنا دلالة الاستثنا على العموم لكنه يدل على عدمه لانه لو كان للعموم لكان
الاستثنا نقضا والجواب يمنع حسن استثناء اي عدد شئت من جميع العدد فانه لا يصح اكلت الا اربعة الا الف رغيف ويصح لو قال اكلت
كل الا اربعة الالف رغيف وفيه نظر لان الاستقباح بهما لخصوص المادة وكون الاستثنا في اصحب جماعة من الفقهاء الا زيدا يخرج ما
لولاه لصح فلم قلت انه يصاب التصور ... على انا نمنع حسن ذلك في اللغة ولهذا ... في اصحب رجالا الا الزيدان
الا بمنزلة ليس كانه قال ليس زيد منهم والامر وان كان لذاته لا يقتضي التكرار ولا الفور لكن لا يمنع منهما فيجوز ان يكون ادت له
الابد موجب دلالة عليهما ولم يحسن استثنا الملائكة والجن وملك الهند والصين للعلم بخروجهم عن الحكم والمقصود من الاستثنا الاخراج
ولهذا يحسن استثناؤهم في الشبه دخولهم فيه ولهذا يحسن من استثناؤهم مثل اطعمت من خلقت الا الملائكة ونظرت بعيني الا الجماد
الي جميع الخلق الا الملوك المتكبرين بناء على انه متوكل الالام سلمنا لكن من خلقت الا الملائكة فان الاستثناء لو كان يخرج من الكلام ما
لولاه يصح لحسن استثناء الملائكة والجن لصحة تناول الخطاب لهم وايضا فهذا الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب

ولم يقل

ولم يقل انكلما لولاه لوجب صح استثناؤه ولان الاستثنا من غير الجنس ممنوع فان جماعة من الفضلا منعوه سلمنا لكنه مجاز لان الاستثناء
مشتق من الثني والصرف فانما يحتاج الى الصرف بحيث لو كان بحيث لولا الصارف لدخل ثم انه مشترك الالزام فانه لولا الاستثنا لم يصح الدخول
وانما قلنا بنفي الفارق بين الجمع المنكر والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي بين جميع بعلمي ان يتناول كل من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك
انتفى الفرق وحمل الاستثنى على الصحة وان كان اولى من جهة العموم لكنه معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا قد
اديناه الصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة لم نعده الى الوجوب والجمع بين الدليلين اولى سلمنا ان الاستثناء من الجمع المنكر لدفع
الصحة فلم لا يكون في كل كذلك والاصل عدم التناقض خصوصا وقد فرضنا انه مع ذلك الوضع والاستثنا ليس بنقض على ما يأتي واعلم
ان في الوجوه الخمسة التي ذكرها نظرا اما الاول فلانا لو سلمنا الفرق فلم قلتم انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون بكثرة الافراد
وقلتها كما فرقوا بين جمع الكثرة وجمع القلة وانه لم يفد العموم اجماعا وحينئذ لا يكون الجمع المعرف يفيد ما يفيده جمع الكثرة لا العموم
او بان المنكر ليس مشتركا والمعرف مشترك واما الثاني فلان الاخراج يتحقق مع الصحة كما يتحقق مع الوجوب فانك اذا قلت رايت رجالا
صح دخول زيد فاذا قلت الا زيدا خرج من الصلاحية كما يخرج عندكم في العرف من الوجوب واما الثالث فان ادعيتم ان اهل اللغة قالوا انه
اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعنا دعواكم ولا برهان عليها وان ادعيتم ما لولاه لدخل مطلقا بحيث يدخل فعلا وصلاحية سلمناه
والشيء قد يكون جزءا على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب فالاول نحو اضرب رجالا فانه يجوز ان يكون جزءا منهم والثاني في الاعداد
وحج وليس في نص اهل اللغة ان الاستثنا يخرج ما يجب ان يكون جزءا من كل فاما الرابع فان الاستثنا من العشرة انما حسن لانه
لولاه لصح دخوله في الخطاب لا للوجوب دخله حوله فان وجوب الدخول لا ينافي صحته لانها كيف يجتمع فيه صحة دخوله ووجوبه
لانا نقول انه صحة تحت العشرة نعني به ان اسم العشرة يتناوله مع غيره على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته نعني انه لا يكون
الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته ومعلوم ان الاول داخل تحت الثاني واما الخامس فلان قوله اضرب رجالا الا زيدا يحتمل انه لم يكن له
يتناول كل رجل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي ان يحسن استثناء زيد منه ليخرج من وجوب ثبت وللخطاب
له على البدل لا يقال لا يحسن ذلك لان قوله اضرب رجالا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثنا يخرج ما لولاه لوجب دخوله
على جهة الشمول والجمع لانا نقول جاز ان يكون الاستثنا يخرج ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول واما رايت رجلا الا زيدا
فانه لا يشمل لانه وان لم يفد رجلا بعينه فانا نعلم ان رؤيته ما تناولت الا شخصا معينا عندنا والشيء المعين الواحد لا يجوز ان
يستثنى منه الا انه يدخل معه غيره على جهة الشمول ولا على جهة البدل في انه غير وكاد ان ... ومنع في الاستفهام للعموم فقط
والخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والجميع باطل الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب
بذكر الجميع لوجوب المطابقة بين السؤال والجواب والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الثالث فلانه لو كان للاشتراك لما حسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سال المشترك عندك فكان يجب ان يتردد بين الرجال والنساء فاذا اجاب بالرجال قال
عن العرب او العجم فان قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان ينتهي الى جهة الجهل اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة
معينة من مراتب الخصوص لعدم القايل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا
نعلم استقباح اهل اللسان مثل هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك واما الرابع فباطل بالاجماع وايضا يحسن في المجازات الاستثنا

مثل من دخل داري اكرمه الا فلانا وفلانا وايضا لو قال اكرم من دخل داري فاذا دخل العبد باكرام بعض استحق اللوم فان قيل لم لا يجوز ان يقال انها ليست
موضوعة للخصوص ويحسن الجواب بذكر الجميع اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم وحكم المركب مخالف لحكم المفرد سلمنا لكنه مشترك
والتحسن جميع الاستفهامات لوجود قرينة تبين المراد سلمنا عدم القرائن لكن انما يحسن ذكر الكل لو لم يكن مفيدا للكل ولا شك في افادة
الكل وغيره وان كان السوال عن البعض وغلط قطعا انه كان سوالا عن الجميع خلاف ذكر البعض وكان ذكر الجميع اولى سلمنا لكن يمنع
تتبع الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك عن الرجال تسالني ام عن النساء وعن الاحرار او عن العبيد غاية ما يقال ان الاستفهام
عن كل الاقسام قبيح لكن ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على
الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا لكن يعارض بانها لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب الا بقوله لا او نعم فان من عندك في قوة
كل الناس عندك والجواب انا على تقدير عدم تلك القرينة لا يحسن الجواب بذكر الجميع ونحن نعلم حسنه من عادة اهل اللغة وان
لم يوجد قرينة اصلا لان القرينة يجب علمها للسامع والمجيب لاستناد جعلها طريقا الى العلم بعمومية هذه الصيغ مع عدم
علمنا بتلك القرينة وليست القرينة لفظا لفرض عدمه ولا لا غيره لعدم تعلقه في غير اللفظ والاشارة والمنبه في حق الاعمى مع
حسن جوابه بالجميع ولانا لو كتبنا من عندك حسن الجواب بالجميع مع عدم جميع القرائن ورد الجواب معرى عن قرينة الاشتراك ولان
الاجماع وقع على جواز خلوه عن جميع القرائن المعينة وذكرها هو اعم من المطلوب فيتبع حسن الجواب بالنساء والرجال
عن سوال من عندك من الرجال لان تخصيص السوال عن الرجال لا يدل على عدم الحاجة عن السوال عن السامع اذ كما احتمل كونه غرضه بالسوال
عن الجميع احتمل ان يكون غرضه السوال عن البعض والسكوت عن الباقي قوله ليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى
من الاستدلال بحسن البعض على الاشتراك قلنا الاجماع على ان هذه الصيغ ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو
كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه وكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك
وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لان الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك والسوال لم يقع عن الصدق
حتى يجب الجواب بلا او نعم عن المقصود وقوله من عندك معناه اخبرني الجمع والتعلي احد اعندك الا واذكره وهنا لا يحسن الجواب بلا او نعم
في ان الصيغتين ما ومن في المجازات للعموم ويدل عليه وجوه الاول لو كان مشتركا لما حسن المثل الا بعد الاستفهام عن
جميع الاقسام الممكنة لكنه حسن فدل على عدم الاشتراك الثاني يحسن استثناء كل واحد من العقلاء عن قوله من دخل داري اكرمه الثالث
لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس قد
عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
للقائل السوال خطا لان ما لما لا يعقل وانما يمتنع ذلك لو لم تحسن السماء وما بناها

في النكرة المنفية النكرة في معرض
النفي للعموم لوجوه الاول يصح الاستثناء الثاني العقلاء اذا ارادوا تكذيب ما كذب شيئا قال قد كذب كذا واذا اكذبوا اكلت شيئا
قالوا ما اكلت شيئا والاثبات الجزئي قطعا فلو كان السلب الكلي لما تناقضا فالمعروف عدم التناقض بين الجزئيين ولهذا لما اراد
الله تعالى تكذيب الكفار في السلب الكلي حيث قالوا ما انزل الله على بشر من شيء جاء بموجبة جزئية فقال قل من انزل الكتاب الذي جاء
به موسى الثالث لو لم يكن للعموم لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة ما عدا الله تعالى الرابع الاجماع من العلماء على التمسك بنحو

نكاح

نكاح كل عمة وخالة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتحريم قتل كل صيد لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم
حرم ولا يرث القاتل ولا يقتل والد بولده ولا يستوي القاعدون الاية قال ابن مكتوم وكان ضريرا ما قال فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر
فعلم الضرر وغيره بعموم لفظ المومنين ولما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين انه اراد ظلم الشرك
والكفر الخامس النكرة المنفية اما ان يقال انها للعموم على سبيل الجمع او الخصوص او مطلقا والاول باطل بالاجماع فان احدا لم
يقل ان رايت رجلا مستغرق لكل رجل جمعا واما الثاني والثالث فنقول ان كان موضوعا للشخص بعينه كان علما لا نكرة وان
كان موضوعا للواحد غير معين فنفيه انما يحصل باستغراق النفي وعمومه لعدم التغاير بين اثبات حكم الشخص ما ونفيه عن
شخص ما وفي هذا الموضع بحث لطيف ذكرناه في كتبنا المنطقية

النكرة المثبتة في معرض الخبر ليست عامة لا على الجمع ولا على
البدل مثل جاءني رجل اما الجمع فقط واما البدل فلان الاخبار وقع عن مجيء شخص بعينه فلا يعم واما في معرض الامر فللعموم على
البدل لقوله اعتق رقبة للاجماع على الخروج عن العهدة باي رقبة كانت ولولا العموم لما كان كذلك

في ان الجمع المعرف
بلام الجنس للعموم الجمع اذا دخل عليه لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد العموم خلافا للواقفية
والي هاشم لنا وجوه الاول لما طلب الانصار الامامة لانفسهم احتج عليهم ابو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فسلم
الانصار تلك الحجة ولولا العموم لما ثبت اذ لا منافاة بين بعض الائمة من قريش وبين كونها في طلبهم خلاف كل الائمة من قريش الثاني لما قال ابو
بكر مانعي الزكاة انكر عمر بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ولم ينكر عليه ابو بكر
ولا غيره من الصحابة ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وقال اليس قد قال عليه السلام الا بحقها والزكاة من حقها الثالث هذا الجمع يؤكد
بما يقتضي العموم فوجب ان يفيده اما الاول فقط لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما الثاني فانه يفيد التاكيد للاستغراق
بالاجماع واذا كان كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التاكيد لان التاكيد يفيد تقوية المعنى الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن
الاستغراق حاصلا وانما حصل بالتاكيد لكان تاثير هذا اللفظ في اثبات حكم جديد لا تاكيدا وضع سنادا لا في تقوية الاول فلا يكون
موكدا لا يكون ينتقض بتاكيد جمع القلة بهذه المؤكدات بل وتاكيده عند الكوفيين لانهم نقلوا اشترف النكرة يوما اجمعا وذلك
كله لا يفيد الاستغراق فلو كان التاكيد يدل عليه لخرجت اللفظة عن حملها بالتاكيد فيكون نقضا لا تاكيدا ولان سيبويه
نص على ان جمع السلامة للقلة لانا نقول منع تاكيد جمع القلة والنكرة على قول البصريين ولا دلالة في تاكيد اليوم لافادته جميع اجزائه
ونص سيبويه محمول على الجمع الخالي عن اللام الجنسية لو لم يكن للعموم لم يفد اللام تعريفا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه على تقدير الخصوص لا يحصل المعرفة فانه ليس بعض الجموع اولى من البعض فكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل لتحصل المعرفة لانه معلوم
للمخاطب واما بطلان الثاني فلان اهل اللغة قالوا ان الالف واللام اذا دخلا على الاسم صار معرفة لا يقال اذا افاد المنكر جمعا
من الجنس افاد اللام تعريف ذلك الجنس لانا نقول هذه الفائدة كانت حاصلة قبل اللام فان قولك رايت رجالا افاد جنسا فلم
يبق للالف واللام فائدة سوى الاستغراق الرابع يصح استثناء اي عدد شئنا وهو يفيد العموم على ما تقدم السادس كثرة
المعرف اكثر من كثرة المنكر فيكون للعموم اما الصغرى فلصحة جاء رجال دون العكس والمنتزع منه اكثر من المنتزع والثاني
فلان المفهوم من المعرف اما الجميع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل من الكل الا ويصح انتزاعه من الكل فثبت انه الكل

١٢ الرابع

السابع اللام العهدية تعم وكذا الجنسية اما الاول فلانا لو فرضنا شخصا في ذكر رجال معينين ثم قال احد تكلم عن الرجال عنى جميعهم
لان الذي جرى ذكره هو الجميع وليس انصرافه الى البعض اولى من انصرافه الى الاخر واما الثاني فلان الجنس هو المتعارف اذا لم
يكن عهد وكان للجميع لعدم اولوية البعض احتج المانعون بوجوه الاول لو كانت للعموم لكان استعمالها في العهد مجازا او اشتراكا
وهو خلاف الاصل الثاني يلزم التكرير في جاء كل الناس والنقض في بعض الناس الثالث يقال جمع الامير الكتاب مع انه ما جمع الكل ولا
الحقيقة فهذه الصيغ حقيقة فيما دون الاستغراق فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك الرابع اذا قال جائني رجال اقتضى جمعا من
الرجال غير مستغرق واللام افادت التعريف فمن اين جاء الاستغراق الخامس لو افاد الاستغراق لكان قولنا فلان يلبس الثياب
بمنزلة يلبس كل الثياب فيتعين هو فلان لا يلبس الثياب صادق يحسن اطلاقه على كل احد اذ كل احد لا يلبس كل الثياب
ومعلوم ان اهل اللغة يستحسنون اطلاقه على كل الاعلى من لا يلبس شيئا من الثياب فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يفيد
الجنس فنفيه يفيد نفي الجنس اصلا فكذلك في غيره وكذا ينبغي ان يوصف كل احد بان لا يباشر النساء ولا ياكل الطعام لعدم
مباشرة جميع النساء والجواب عن الاول ان اللام للتعريف فينصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك معهود حمل عليه لان
السامع اعرف به والا حمل على الجميع لانه بالكل اعرف من البعض لتعدد الابعاض ووحدة الكل سلمنا لكنه مجاز في العهد لافتقاره الى
قرينة وهو من علامات المجاز وعن الثاني انها تاكيد وتخصيص التكرير به ونقض وعن الثالث انه تخصيص العرف مثل من دخل داري
اكرمته فان العرف اخرج اللص وعن الرابع انا ماقاه بين افادة التعريف والاستغراق خصوصا وقد بينا انه متى حمل على
بعض غير معين نقض ذلك التعريف الجهالة وافادة الجنس حصلت بغير اللام وعن الخامس ان النفي ورد على اللبس للكل وهو سلب جزئي
يمكن معه صدق السلب الكلي فيحمل عليه فيما لهم فيه السلب الكلي وما ذكرتموه من الامثلة قد عهد فيه السلب الكلي وكان محمولا عليه
في بقايا صيغ العموم فمنها الجمع المضاف مثل عبيدي احرار وعبيد زيد لما تقدم من الاستثناء وغيره ولقوله
تع ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله تع واهلك انا مهلكوا اهل هذه القرية فهم ابراهيم عليه السلام من اهل القرية
العموم حيث قال ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثنا امراته من الناجين
وايضا احتجت فاطمة عليها السلام على ابي بكر حيث منعها من فدك والعوالي في توريثها من ابيها فدك والعوالي بقوله تع
يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى رواية رواها عن النبي صلى الله عليه وآله وهي نحن معاشر
الانبيا لا نورث وايضا لو قال عبيدي احرار عتق عبيده وكذا نسائي طوالق تطلق كل امراة له بالاجماع ولو لم يكن
للعموم لم يجب ذلك ومنها الكناية كقوله تع فعلوا ما نهوا فانه تقتضي ما كني عنه والمكنى عنه قد يكون للاستغراق وقد لا يكون والكناية
تابعة ومنها اذا امر جماعة بصيغة جمع افاد الاستغراق فيهم لان السيد اذا علم انه قال لعبيده قوموا استحق من يتخلف
عن القيام الذم ولولا العموم لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك من القرينة لانها ان كانت من لوازم الصيغة ثبت
المطلوب وان كانت من عوارضها فرضنا تجردها

في الجمع العام وليس منه وفيه مباحث

في ان الواحد
المعرف بلام الجنس ليس للعموم ذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء الى ان المعرف باللام للعموم سواء
كان مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هاشم وجماعة المحققين الى انها للجنس لا للعموم لنا وجوه الاول عدم تبادر

العموم

العموم الى الذهن لو قال اكلت الخبز وشربت الماء وفيه نظر للترتيب الثاني لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم
ولا اجمعون ولو كان للعموم لصح كما جاز جائني الرجال كلهم اجمعون وفيه نظر لاحتمال اشتراطه تطابق الصيغ الثالث لا
ينعت بنعت الجمع فلا يقال جائني الرجل العاقلون وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض المجاز لعدم
الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر خطاء
ومجازا وفيه ما تقدم الرابع البيع فرد من جنسه هو جزء من مفهوم هذا البيع فمحل هذا البيع يستلزم حل جزئه فلو كان للعموم
لزم ان كان كل بيع وهو معلوم البطلان لا يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم لو تعرى عن لفظ المتعين او انه تعين بكلي
لفظ المتعين لتنتفي خصوصه لانا نقول العدم لا مدخل له في الثاني وفيه نظر لان شرطا لا ثبوت له وللاوجود ان عدم
الاشتراط شرط ثبوته في العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب عن الثاني الخامس المطلق انما يدل على الماهية من حيث هي
هي والماهية عين وحدتها وكثرتها غير تلك الماهية كما توجد مع العموم كذا توجد مع الخصوص فان هذا الحكم الانسان
مشتمل على الانسان مع قصد هذا فالاتي بهذه المفردات بالماهية يخرج عن عهدة التكليف بالعمل بذلك النص فلا دلالة للفظ
على العموم احتجوا بوجوه الاول يجوز الاستثناء فيكون للعموم اما الاول فلقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
واما الثاني فلان الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب كما تقدم الثاني الالف واللام للتعريف وليس تعريف الماهية لحصوله
باصل الاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا البعض من مراتب الخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع الثالث
ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية لان السارق والسارقة مشعر بان استحقاق القطع بمجرد السرقة وكذا واحل الله البيع
مشعر بانه انما كان حلالا لكونه بيعا وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم علته الرابع اختلف الناس بين قائلين بثبوت
العموم في الواحد والجمع وبين قائلين بعدمه والجواب عن الاول انه مجاز لعدم الاطراد لقبح رايت الانسان الا المؤمنين ولا
لما لزم جميع افراد النوع الا المؤمنين جاز الاستثنا وعن الثاني ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية ونفس الماهية لا تقتضي
الكلية وفيه نظر لان تعيين الماهية قد استفيد من النكرة والتجرد ان بينا ان المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين والالف
واللام دلا على عدم ارادة الوحدة والكثرة وعن الثالث بالمنع من استشعار العلية سلمنا لكن ذلك يكون دليلا غير اللام والنزاع
وعن الرابع بالمنع من الاجماع وايضا يعم كلامه من قول الشيخين من منعها فقط على انا نمنع من الفرق بين المسئلتين اذا جمعها
طريق واحد ولا طريق واحد هنا الا

في الجمع المنكر وفيه مطلبان

في ان اقل الجمع ثلاثة وهو قول ابي
حنيفة والشافعي والذي ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي تعالى فقال الغزالي وجماعة من اصحاب ان
ان اقله اثنان وهو مذهب زيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاد ابي اسحق وقال الجويني يمكن
رد لفظ الجمع الى الواحد والتحقيق ان يقول هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي يفيد والثاني ان تعال الالفاظ الموضوعة
لما جمع هل يتناول الاثنين حقيقة ام لا اعني قولنا جماعة ورجال لنا قولنا جمع يفيد في جنب الاشتقاق ضم الشي الى الشي
وفي عرف اللغة انها مخصوصة بنحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنية ولنا قولنا جماعة ورجال فانه يفيد ثلاثة فصاعدا والمفيد
الاثنين الاعجاز والثاني هو المتنازع فيه لنا وجوه الاول فرق اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع

العموم ٣

فمي

والواحد والتثنية الثاني فرقوا بين الضمير فقالوا في التثنية قاما ويقومان وفي الثلثة فعلوا ويفعلون وفي الامر
للاثنين افعلا وفي الثلاثة افعلوا وفيهما نظر للفرق بعدم قبول التثنية الزايد بخلاف الجمع الثالث الجمع بالثلثة في
زادد ون التثنية وبالعكس فيقال رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان ولا رجال عاقلان ولا رجال عاقلون
وفيه نظر لارادة التطابق لفظا الرابع يصح ما رأيت رجالا بل رجلين ولو كان حقيقة فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لعدم
قرينة الاضطراب عن الجمع الخامس لو قال له علي دراهم لزمه ثلثة فما زاد وكذا الوصية او نذر وفيه نظر للمنع
السادس روي عن ابن عباس انه قال لعثمن لم رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ولولا ان ذلك مقتضى
لما احتج به ابن عباس على عثمان وانكر عليه مع انه كان من فصحاء العرب احتج ايضا بوجوه الاول قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين
والمراد داود وسليمان اذ تسوروا المحراب وكلاهما اثنين لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا اذ دخلوا على داود ففزع
منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون واراد به موسى وهرون وعسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف
واخوه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان كان له اخوة فلامه السدس واراد به
الاخوين الثاني روي عن النبي صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة الثالث يعني الاجتماع حاصل في الاثنين الرابع
يطلق الاثنان عن فعلهم فعلنا وقعدنا كما يقول الثلثة بلفظ الجمع الخامس لو اوصى على رجال فيحمل على ثلاثة فقال واقبل
الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يضاف تارة الى الفاعل واخرى الى المفعول واذا
اعتبر المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلاثة والكناية وقعت عن الجميع وفيه نظر فانا نمنع صحة اضافته الى الفاعل والمفعول
دفعة وان صح اضافته الى كل واحد منهما منفردا والجواب الاول للسيد المرتضى ونقل عن من تقدمه جوابان احد
هما انه للتعظيم والثاني انه اضاف الحكم اليه الى الانبياء المتقدم واعترضهما بان التعظيم باستعمال النون
دون غيره ولم تجر العادة بان يسأل عن اثنين قاموا ويضيف اليهما ثالثا وفيه نظر فان التعظيم باعتبار اقامة
الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالنون وقد ورد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وعني بها والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير تقول هذا خصم وهذان خصم وهؤلاء خصم بلفظ
واحد وفيه نظر فانا نمنع صدق المصدر على الواحد والكثير لكن التثنية تقتضي انهما اثنان والتثنية يحكى
حالهما فقصد قصد الجمع في تسوروا ليعطي صدق الجمع على اثنين وكذا ففزع منهم نعم يصلح ما ذكره جوابا
عن قوله هذان خصمان وفرعون مراد في قوله انا معكم مستمعون والاخ الثالث مستمعون الذي قال لن ابرح الارض
حتى يأذن لي ابي مراد في قوله ان ياتيني بهم جميعا والطائفة تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة بالحقيقة وعلى الشيء الموجود فيها مجازا
يقال المنافق ذو قلبين كما يقال ذو وجهين ولسانين ولمن لا يميل قلبه الا الى واحد ذو قلب واحد ولسان واحد ولما خالفتا امر رسول
صلى الله عليه وآله بما يامرهما به قيل قلبهما دواعي مختلفة الافكار متباينة فاطلق عليها اسم القلوب لان القلب يوصف بالصغو بل يوصف
بالميل والحجب مع الاخوين للاجماع لا للآية والحديث يراد به ادراك فضل الجماعة او انه نهي عن السفر الا جماعة ثم قال الاثنان فما

وفيها

فوقهما جماعة لجواز السفر والبعث لم يقتصر فيهما بفعله لفظ الجمع بل معناه ولفظ الرجال واحد بهما عن الآخر وايضا فان ما منه اشتقاق
لفظ الجماعة في الثلثة وان وجد في الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق لانه قياس في اللغة وهذا لم يجب في القارورة ولفظ فيها الاية على الجميع
لان الواحد يصح ان يقول ذلك وليس بجمع وفيه نظر فان الواحد لا يصح فيه ذلك الا قصد التعظيم لنفسه بانه يقام مقام الجمع وكذا وبهم في الكثرة
وان كان واحدا في الحقيقة بخلاف التثنية فهذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق في الواحد فيترك الرجال مجازا كما في الاثنين
في ان الجمع المنكر ليس للعموم بل يحمل على اقله الخلاف هنا مع ابي علي فانه قال انه للعموم لنا ان لفظ رجال يمكن نعته بأي لفظ
شيئا فيقال رجال ثلاثة واربعة وهكذا ويمكن تقسيمه اليها ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فمعنى اللفظ كل واحد منها وغير مستلزم
لها فاللفظ الدال على ذلك المعنى ولا اشعار له البتة بشيء منها اما الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لانه اذا قصد الاكثر دخل قطعا
احتج بوجوه الاول حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية الثاني لو اراد
المتكلم البعض لعينه والا كان مرادا منهما ولما بطل التعيين ثبت انه للعموم الثالث يصح استثناء كل عدد منه فيكون للاستغراق
والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن الاول ان حقيقة هذا الجمع الثلثة فما عداه بانه عدم الزيادة وحده وهو لمفهوم مشترك بين
الثلثة لا بعينه وبين الثلثة مع غيرها فان اللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة له البتة على شيء من جزئياته فضلا ان يكون حقيقة فيها وعن
الثاني انه يراد في الجمع المنكر كالمراد في النكرة وكما لا يجب التعيين هناك لاصح انه لا يجب هنا وعن الثالث المنع من صحة الاستثناء لكل عدد
منها لكن الفايدة بهنا عدم الصلاحية في نفي الاستواء ذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم كما في قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة فانه يقتضي نفي المساواة في جميع الامور ومنع ابو حنيفة فقال اذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد
صدق نفي المساواة ويتفرع على الخلاف القصاص الذمي من المسلم فعندنا انه منفي والا لزم تساويهما واثبته ابو حنيفة والقايل
الاول احتج بوجهين الاول الجملة نكرة وقد دخل عليها النفي فتكون عامة كغيرها الثاني انا قلنا لا مساواة بين زيد وعمرو وقد
دخل النفي على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون
بوجوه الاول نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها والدال على القدر المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات الثاني
اطلاق لفظ المساواة انما يصح على تقدير الاشتراك من كل الوجوه والا يجب صدقها على اي شيئين فرضا حتى المتناقضين اذ ما
من شيئين الا ويصدق تساويهما في بعض الاشياء كالشيئية والمعلومية وسلب ما عداهما فهما واذا صدق المساواة بين كل شيئين
لم يصدق نقيضها بينهما ونحن نكتفي في نفي المساواة الاشتراك في بعض الوجوه لانا نقتضي الكل جزئية فقولنا لا يستوي لا يفيد نفي الاستواء
من كل الوجوه الثالث لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان
كل لابد وان يشتركا في شيء حتى النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار
بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب الجزئي السالب والتحقيق ان نفي المساواة من الامور الاضافية لا يعقل
الاضافة الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع وان كان العرف يقتضي ان الاطلاق عائد
الى الجميع فنفيه يجب العموم والا وجب والوجوه التي تمسك بها الطرفين لا تخلو من دخل اما الاول فلان الاستواء وان كان نكرة
الا انه مشتق اذ المراد منه حرف شايع لم يعم النفي بل يعم نفي الاستواء في ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد عمرو انما يقتضي عموم

نفي ضرب زيد لعمرو والمطلق ضرب زيد والثاني فكذلك فان نفي مطلق المساواه لا يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه واما الثالث فلان المساواه اعم من المساواه من كل وجه ومن المساواه من بعضها والدال على المشترك لا اشعار له باحدى الجزئيات فنفيه للعموم واما الرابع فلانه معارض بمثله فان نفي المساواه انما يصح على تقدير نفيها من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وهما غير متساويين من وجه ما واذا صدق النفي كليا كان نقيضه جزئيا واما الخامس فان الحقيقه اذا تعددت وجب الحمل على المجاز وههنا نقول ان امكن نفي المساواه من كل وجه بطل ما ذكرتم والا وجب الحمل على المجاز وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه واما السادس فللمعارض كما مر من ان نفي المساواه للعموم والامام استدل على جواز نفي المساواه لعدم الاختصاص من قبل انه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في وصف من الصفات واجب بان نفي الاستواء كثير علق باصحاب الجنه واصحاب النار ولم يعلق بصفاتهم واذا علق بالفريقين كفى في افتراقهما انه يثبتا في بعض الصفات وقد اجاب قاضي القضاه عن تمسك الشافعي بالايه بانا قد علمنا استوائهم في صفات الذات فعلمنا انه اراد لا يستويان في بعض الصفات واذا لم يذكر ذلك البعض صارت الايه مجمله وقد ذكر في الايه الافتراق في الفوز فيجب حمل الايه عليه اعترض ابو الحسين بانا لو سلمنا لهم ان الايه تفيد نفي اشتراكهم في كل الصفات اجمع لم يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم اذا خرج بعضه لم يمنع من التعلق بباقيه

في الخطاب المصدر بالنبي صلى الله عليه وسلم اذا ورد خطاب صدر بالنبي صلى الله عليه وآله مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها الذي اشركت لا يعم الامه الا بدليل منفصل وهو قول الشافعيه وقال ابو حنيفه واحمد بن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا مع الامه الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا ان الخطاب المخصوص بواحد لا يدل على حكم غيره في عرف اللغه فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجه اليه لا يكون ثابتا في حق الباقي وليس للسيد ذمهم على تركه ما امر به ذلك البعض وايضا لو تناول غيره لكان اخراجه ذلك تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يحتمل ان يكون الامر الى احد لمعنى مصلحه له دون مفسده في حق غيره كما خص النبي صلى الله عليه وآله باحكام لم يشاركه فيها احد من امته ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف في الحكم والمقتضي يمتنع التشريك الا بدليل خارجي ولهما لا نزاع في ذلك اذ زعموا ان مساواته حكم غيره له مستفاد من هذه اللفظ من حيث اللغه وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيه خروج عن هذه المسئله والحكم لم يثبت على الاصح بمجرد خطاب النبي صلى الله عليه وآله بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت ايضا ان خطاب خاص الانبياء ودعي الله عليه والاصح بان العاده قاضيه بان من كان متقدما على قوم فان امره امر لهم لكل العموم ولهذا اذا امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزه العدو فان اهل اللغه يعدون ذلك امرا للاتباع وكذا اذا اخبر عنه بانه قد فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه والنبي صلى الله عليه وآله قدوه الامه ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امرا للاتباع ويزيده وضوحا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن وهو يدل على ان خطابه خطاب امته وايضا فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه اخبر بانه اباحه ذلك ليكون مباحا للامه ولو كانت الاباحه مختصه به لم ينتف الحرج عن الامه وايضا قوله نبيذ انه الخطاب لم يكن لذلك خالصه لك نافله لك فايده والجواب عن الاول المنع من كونه امر المتقدم امرا لاتباعه لغه ولهذا صح امر المتقدم ولم يامر الاتباع ولو حلف انه لا يامر الاتباع لم يحنث وما ذكرتم من الامثله

امور خرجه منها لكون اسئلتهم ما هي مشاركه الاتباع لخصوصيه الواقعه ولهم توقف المتقدم على امر الاتباع بخلاف امر النبي صلى الله عليه وآله بشيء من العبادات او تحريم شيء من الافعال واما الطلاق فذكر النبي صلى الله عليه وآله اولا للتشريف وعن الثاني ان قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لا حجه فيه على المقصد وقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل على ان نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم حصل لهم لنا زوجناكها بل غايته انه رفع الحرج عن النبي صلى الله عليه وآله كان المقصد رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل لتاسيهم عليه بواسطه دفع الحاجه وحصول المصلحه وعموم الخطاب عن صيغته وبذلك وعن الثالث ان الفايده نفي الالحاق

في الخطاب بالنسبة الى الذكر والمؤنث اللفظان اختص وصفا باحدهما لم يتناول الاخر فلفظ الرجال لا يتناول الا الذكور الاناث وكذا النساء لا يتناول الذكور والاصل عليهما انه لم يقترن به ما يدل على احدهما كالناس ومن فمن دخل الدار من ارقائي فهو حر وكذا لو اوصى بهذه الصيغه او ربط بها توكيلا وقيل انه مختص بالذكور لقولهم من شاب ومن شابه منهن من هناك وليس بصحيح لما بينا من ان ذلك ليس جمعا وان اقترن به ما يدل على الاناث مثل قمن لم يتناول الذكور اجماعا فان اقترن به ما يدل على التذكير مثل قاموا والمسلمين لم يتناول الاناث على المذهب الحق لان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام والمسلم لا يتناول المونث فكذا تضعيفه وهو قاموا والمسلمون وايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف جمع المونث على جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم يحسن العطف لعدم الفايده وفيه نظر لجواز عطف الخاص على العام لفوايد وهو هنا لقصد التنصيص وايضا قالت ام سلمه ان النساء قلن ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولو دخلن امتنع السوال والتقرير عليه وايضا انه روي صلى الله عليه وآله قال ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولم يتوضون فقالت عايشه هذا للرجال فما للنساء ولولا خروجهن من الجمع لما صح السوال ولا التقرير عليه احتجوا بنص اهل اللغه على تغليب التذكير عند الاجتماع والجواب لا نزاع فيما نص اهل اللغه عليه وليس محل النزاع فان اهل اللغه قالوا اذا اجتمعا غلب المذكر وليس في ذلك دلاله على ان صيغه المذكر توجب دخول المونث فيها قالوا اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على مشاركه النساء في تلك الاحكام ولولا دخولهن في الخطاب لما كان كذلك قلنا وكذا اكثر اختصاص المذكر بخطاب التذكير كالجهاد واحكامه واحكام الجمعه فلو كان خطاب التذكير يتناولهن لكان اخراجهن عن هذه الاحكام خلاف الاصل

في ان المقتضي للعموم لا عموم له اعلم ان المقتضي هو ما اضمر لضروره صدق المتكلم وذلك بان يكون اللفظ لا يمكن اجراوه على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذا عرف هذا فنقول اذا كان هناك عده يمكن اضماره متعدده اي واحد منها فرض اضماره صدق الكلام ولم يجز اضمار الجميع الحق انه لا يجوز وهذا معنى قول الفقهاء المقتضي لا عموم له مثاله قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطا والنسيان وتعذر رفع ما استكرهوا عليه فانه صلى الله عليه وآله اخبر عن رفع الخطا والنسيان ويتعذر حمله على حقيقته ضروره تحقق الخطا والنسيان من الامه فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيويه والاخرويه ضروره صدقه صلى الله عليه وآله وذلك الحكم المضمر قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخره كرفع الاثم ولا يمكن اضمارهما لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد للضروره ولا ضروره في غيره فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع الجميع لان رفعها مستلزم جميع احكامها واذا تعذر العمل به في نفي الحقيقه تعين العمل به في نفي الاحكام سلمنا انه لا يدل وضعا فلم لا يدل عرفا فانه يقال ليس للبلد سلطان

وضبط بالاجماع م

وليس له ناظر ولا مسعد وبه ابو نفي الصفات سئ لكن يجب اضمار الجميع لانه يحتمل وجود الخطا كالعمد ولعدم اولوية
البعض قلنا ان لا يضمر شيء البتة او يضمر الجميع وهو المراد لانا نقول انما يستلزم اللفظ نفي جميع الاحكام بواسطة نفي حقيقة
الخطا فاذا لم يكن منفيا لم يكن مستلزما لنفي الجميع والاصل في الكلام الحقيقة وتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجاز
اليها وهو الجميع والتحقيق رجوع هذا الى التعارض بين المجاز والاضمار والعرف طارئ وليس المراد بقولنا ليس للبلد
سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا ولا عاملا لا فائدة ونفي الجميع وان كان اقرب الى الحقيقة لكنه يجب تكثير مخالفة الدليل
المقتضي للاحكام وهي وجود الخطا والنسيان وعدم الاولوية انما يستلزم لو اضمرنا واحدا معينا ولسنا نقول به بل
نضمر واحدا لا بعينه والتعيين الى الشارع لا ينافيه يلزم الاجمال لانه هو على خلاف الاصل لانا نقول في اضمار الكل يستلزم زيادة
الاضمار وتكثير مخالفة الدليل على ما تقدم وكل منهما على خلاف الاصل ثم اصولنا ان كان راجحا على ما ذكرتموه لزم العمل بها وان
كانت مساوية فهو كاف في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار وبها تقدح وما ذكرتموه يمكن التمسك به كان راجحا وما يمكن
التمسك به على تقديرين ارجح مما يمكن التمسك به لا على تقدير واحد وايضا الاجمال انما يلزم لو لم يظهر اولوية اضمار البعض
ونحن نمنع ذلك فان اكثر ما يجب اضمار شيء فيه يعرف من حيث العادة ما هو المقصود فلا اجمال

في الفعل المتعدي اعلم ان الفعل المتعدي مثل والله لا اكلت وان اكلت فانت حر لا بد له من مفعول وقد اختلفوا فذهب الاشاعرة والا
مامية الى تعلقه بمفعول عام يعم جميع الماكولات وبه قال ابو يوسف وقال ابو حنيفة لا يعم الجميع وتظهر الفائدة في انه لو نوى ماكولا
معينا قبل عند الاشاعرة والامامية حتى انه لا يحنث باكل غيره لان اللفظ عام فيقبل التخصيص ببعض مدلولاته وقال ابو حنيفة لا
يقبل التخصيص لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم ههنا حجة القائلين بالتعميم اما بالنفي كما في قوله والله لا اكلت ان
النفي فيه لا بد له من مفعول يتعدى اليه بصيغته ووضعه فاذا قال لا اكلت فقد نفى حقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة
لفظه ولو اثبت دلالة لفظه على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى ماكول فقد ثبت عمومه بالنسبة الى كل ماكول وكان قابلا للتخصيص
واما في طرف الاثبات وهو ان اكلت فانت حر فان وقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان
سابقا في جنس المقيدات الداخلة تحته فكان صالحا للتعيين وتقييده باي واحد منها كان ولهذا لو قال ان ركعت فعبدي حر صح
تقييدها بالموضع لولا دلالة المطلق على المقيد لما صح تفسيره به وايضا اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا صح نية التخصيص
فكذا لو قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه لا فعال على الاول ان حقيقة الاول لانتم نفيا ولا اثباتا
الا بالنسبة الى المكان والزمان وصح ذلك فلو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان المصدر وهو
الماهية لا تقبل التخصيص واما قوله اكلا فليس في الحقيقة مصدرا لانه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر معناه الاكل وقيد
التنكير والوحدة خارجان عن الماهية وكونه منكرا ليس وصفا قائما به بل معناه ان القائل لما عينه والذي يكون متعينا
كون المتكلم ما عينه قابل التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ لانا نجيب عن الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الطرفين وما
الفرق بان النفي غير متعد اليهما بل من ظرفه فلم يكن اللفظ دالا عليه بالوضع فكذلك لم يقبل تخصيص لفظه لان التخصيص
هو حمل اللفظ على بعض مدلولاته العرفي بخلاف الماكول وفيه نظر لان الدلالة تعم الالتزامية وغيرها والجميع قابل التخصيص وعن

الثاني

الثاني بان المحكوم عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الاذهان والا لما حنث بالاكل الخارجي الذي هو
غير المحكوم عليه فلم يبق المراد الا الاكل مقيدا من جملة الاكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الاعيان اي واحد منها كان
واذا كان لفظ الاشعار له بغير المقيد صح تفسيره به حجة القائلين بعدم التعميم ان نية التخصيص لو صحت لصحت
اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطل تلك النية اما بطلان الملفوظ فلانه هو الاكل وهو ماهية واحدة
لانه مشترك بين اكل هذا الطعام وكل هذا ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فماهية الاكل من حيث هي
هي مغايرة لقيد بهذا او ذاك وغير مستلزمة له والمذكور انما هو الماهية وهي لا تقبل التعدد فلا تقبل التخصيص نعم
الماهية اذا اقترنت بهذا او ذاك وما عداهما من العوارض الخارجية تعددت فقبلت التخصيص لكنها قبل تلك العوارض
لا تكون متعددة فلا تحتمل التخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل منه ومن تلك الماهية غير ملفوظ
واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في غير الملفوظ فانه وان كان جائزا عقلا الا ان الدليل الشرعي منعه لان اضافة
ماهية الاكل الى ماكول معين تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى اليوم وذاك — هذا م
والى هذا المكان وذاك اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ثم الاجماع على عدم قبول التخصيص في المكان والز مان
فكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين ومما تقدم يعرف الجواب على التقديرين

في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم في المقال لقوله صلى الله
عليه وآله لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا منهن وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل
وقع دفعة او مرتبا وكان اطلاقه القول دالا على عدم الفرق بين الترتيب في العقود وبين حصولها دفعة ولا الترتيب التفصيل — ببعض م
فنقول ان علم انه ظن انه صلى الله عليه وآله لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم وان اللفظ يعم صور التفرق وان لم يعلم
ذلك لم يحكم له بالعموم لاحتمال انه صلى الله عليه وآله عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته صلى الله عليه وآله

في العطف على العام العطف على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه الجمع مطلقا وذلك جائز بين الخاص والعام
قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وهذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك وهذا خاص وفيه نظر
فان الكناية هنا عائدة الى المطلقات المذكورة اولا وانما تخصصت حكم المعطوف في الرجعيات فيكون المعطوف عليه هو الرجعيات
ايضا على ان المانع يمنع كون ذلك عطفا على المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة على اخرى فليطلب غير هذا المثال

في الخطاب الشفاهي اختلف الناس في ذلك نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل هو خطاب لمن وجد
في عصره صلى الله عليه وآله او هو عام لهم ولمن بعدهم فذهبت المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية الى انه مختص بالموجودين
في عصره صلى الله عليه وآله ولا يثبت حكمه في حق الموجودين بعده الا بدليل اخر وذهب الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان
ذلك الخطاب يتناول من بعدهم حجة الاولين وجهان الاول ان الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ومن
لم يكن موجودا في ذلك الوقت لم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين الثاني المجنون والصبي اقرب
الى الخطاب لوجودهما واتصافهما بالانسانية واصل الفهم ويتيقن لهما التاديب بالضرب ونحوه مع ان الخطاب لم — لهما

اجماع

فكيف المعدوم الذي هو عما ذكرناه ابعد حجة الاخرين بوجوه الاولى قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة كافة للناس
وقوله صلى الله عليه واله بعثت الى الاسود والاحمر وقوله صلى الله عليه واله حتما ولا غاية لكن رسولا الينا والثاني [illegible]
بالاجماع فالمعدوم مثله الثالث اجمع الصحابه ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قرنا بعد قرن على الاحتجاج في المسايل
الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه واله بالايات والاخبار المنقولة عنه صلى الله عليه واله ولولا عموم تلك الدلايل
اللفظية لمن وجد بعد ذلك لم يمكن التمسك بها مطلقا والاجماع لا ينعقد على الخطا الرابع كان صلى الله عليه واله
اذا اراد تخصيص احد بحكم نص عليه وبينه كقوله صلى الله عليه واله لابي برده يجزيك عنك ولا يجزي عن احد بعدك
وخصص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير وحيث لم يتبين التخصيص علم العموم والجواب عن الاول انه حكم في حقنا
بحكمه صلى الله عليه واله بالايات الوارده في حق من شافهه صلى الله عليه واله بالخطاب للعلم الضروري بذلك من دينه صلى
الله عليه واله ثم اجابوا عن الاولى بان الناس يعم الحاضر والاسود والاحمر انما تناول الموجود منهم في ذلك الزمان فيختص
بالحاضرين ويدخل تحت صورة النزاع فلا يجوز التمسك به فيه وايضا النصوص الدالة على كونه مبعوثا الى الكافة
كافة انما يلزم لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس
كذلك بل ذلك يتحقق بتبليغ البعض بالمشافهة والتبليغ للاخرين بنصب الدلايل والامارات واجتهاد المجتهد باستخراج
احكام بعض الوقايع من بعض لكثرة الاحكام الشرعية وعدم النص على كل واحد منها عينا وكثرة الوقايع ولا يلزم
ذلك ان لا يكون النبي صلى الله عليه واله رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي ثبتت بالنصوص من خطابه وكذا في
بعض الاحكام التي ثبتت بالخطاب شفاها لانتقال الدلايل التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد
النبي صلى الله عليه واله عن الخطاب واما بعلم كونها حجة بالدلايل الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي صلى الله عليه واله
لاناس ولمن بعده فقد تعذر الاحتجاج به عليه لانا نقول لا يمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي صلى الله عليه واله انه حكم بكونها
حجة على من بعده او بالاجماع المنقول عن الصحابه وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الاجماع على انا
مكلفون بمثل ما كلفوا به اما على انا مخاطبون بذلك الخطاب فممنوع وذلك لان الله تعالى عرفنا انا مكلفون حال وجودنا بمثل تكليف
من عاصر النبي صلى الله عليه واله لان الخطاب للمعدوم ممتنع بالضروره فيجب اعتقاد استنادهم في الاجماع بالنصوص من
جهة معنى لها لا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة وعن الرابع ان التخصيص لفايده قطع الالحاق

في رواية الراوي وتشمل على مسايل الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن بيع الغرر لا يفيد العموم
في كل غرر وكذا قضى عليكم بالشفعة للجار لا يقتضي عموم كل جار وعليه اكثر الاصوليين خلافا لشذوذ لنا انه حكاية
والحجة في المحكي لا الحكاية ولعل الراوي راى النبي عليه السلام نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر وكذا قضى لجار مخصوص
بالشفعة كما يترك الاسماء من شرحها اي الجار مع الشركة في الطريق والنهي فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ويحتمل انه سمع الصيغة فظنها عامة وليست وبالجملة فالاحتمال قايم ومعه لا قطع بالعموم بل ولا ظن واحتج
انه نهى عن الحكي لا الحكاية ويمكن ان يقال ان كان الراوي من اهل المعرفة بمفهومات الالفاظ فالظاهر العموم لانه

لم ينقل

لم ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة تدل عليه والا كان ظنا في معرفته او عدالته وهما يقتضيان المنع من ايقاع الناس في
ورطة الالتباس وذلك يثمر الظن بالعموم فيكون حجة لوجوب العمل بظنيات الادلة كمعلوماتها اما قوله صلى الله عليه واله قضيت بالشفعة
للجار وقول الراوي انه صلى الله عليه واله قضى بالشفعة للجار فان الاحتمال وانه كان قايما الا ان جانب العموم اقوى الثانية قول
الراوي انه صلى الله عليه واله كان يجمع بين الصلوتين فهل انه يقتضي التكرار في العرف قالوا نعم كان فلان يتهجد بالليل اذا تهجد
مرة واحدة وكذا لو قيل كان فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار وقيل لا يفيده لان لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل اما التكرار
فلا الثالثة نحو قول الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه واله بعد الشفق ان يحمل على انه صلى بين الشفقين اعني الحمرة والبياض
وهذا انما لو قلنا ان المشترك يراد به معنييه وكان الراوي قال انه صلى بعد الشفقين وقد بينا انه انما يراد المجموع على سبيل
المجاز لكن المجاز خلاف الاصل لا يصار اليه الا لدليل ومع احتمال ان يكون قد صلى بعد الحمرة وان يكون قد صلى بعد البياض ولا يمكن حمل
ذلك على وقوع الصلوة بعدهما الرابعة الفعل وان انقسم الى اقسام ووجهات فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما
لجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته وذلك كما روي انه صلى الله عليه واله صلى داخل الكعبة فان الصلوة الواقعة احتمل ان يكون
فرضا وان يكون نفلا ولا يمكن وقوعها على وجهي الفرض والنفل معا ومع لا يمكن الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة
اذ لا عموم للفعل ولا يمكن تعيين احدهما الا بدليل وكذا قول الراوي انه صلى الله عليه واله كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع
ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على ما يدل على وقوعه فيهما بل احدهما والتعيين
يفتقر الى الدليل واما وقوع ذلك منه صلى الله عليه واله في كل سفر على وجه يعم سفر النسك وغيره فالبحث فيه قد تقدم وقد يظهر من هذا
ان فعله صلى الله عليه واله سواء كان واجبا او مباحا لا عموم له بالنسبة الى غيره الا ان يدل دليل من خارج على التاسي لانتقال الاجماع على
وجوب الغسل من التقاء الختانين والمستند قول عايشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا ولانه صلى الله عليه واله كان اذا سئل عن حكم
اجاب بما يختص به واحال معرفة ذلك على فعل نفسه كما سالته ام سلمه عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي وسئل عن
قبلة الصايم فقال انا افعل ذلك ولولا عموم حكم الفعل لما كان كذلك لانا نقول قد ثبت عموم التاسي به صلى الله عليه واله ولا بحث فيه ولان
قول عايشة فعلته انا ورسول الله يشعر بعموم الحكم في حقها فيكون شاملا في حق الكل وجوابه صلى الله عليه واله بفعله عقيب السؤال
يشعر بالعموم والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال

في المفهوم قال الغزالي المفهوم على راي من يقول به
لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال
في سايمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يكون عاما او خاصا وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا
بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني والافعال فقيل عليه ان كنت لا تسميه عموما لانك لا
تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فلا نزاع لفظي وان كنت لا تسميه عموما لانه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عدا المنطوق فبطلان البحث عن المفهوم
بل له عموم من حيث كونه حجة فاذا ثبت كونه حجة لزم الحكم بنفي الحكم عما عداه اذ لو ثبت في غير المذكور فانتفت فايدة التخصيص بالذكر
والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان المفهوم لغة والموافقة عام فيما سوى المنطوق بلا خلاف والغزالي اراد ان العموم لم يثبت
في المنطوق ولا خلاف فيه فاذا النزاع هنا غير متحقق

في الجمع المضاف الى الجمع قال الاكثرون ان قوله تعالى خذ من

امر الامام صدقة تقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال واللازم ممنوع لما انه صدقة واحدة يصدق اذا اخذ منها صدقة فيحصل
الامتثال ولانه لو كان كذلك لوجب ان ياخذ من كل دينار وهو باطل اتفاقا احتجوا بان المعنى خذ من كل مال فيجب العموم والجواب
المنع فان كلا للتفصيل ولهذا فرق بين قولهم للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم والاصل في ذلك ان حرف الاضافة
تقتضي توزيع الجمع على الجمع فلا يجب التعميم في كل فرد من افراد المضاف بالنسبة الى كل فرد من افراد المضاف اليه

ومنها مباحث في تعريفه قيل الخاص هو كل ما ليس بعام ويدخل فيه الالفاظ المهملة ولان العام والخاص متباينان فيعرف احدهما
بالاخر وهو دوري وان جعلا ضدين لم يمكن تعريف احدهما بالاخر اولى من العكس ولان الخاص من الامور الاضافية فالانسان خاص
بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك هو عام الا ان يعني الخاص الجزئي الحقيقي وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص ورد والتحقيق ان
نقول الخاص قد يكون مطلقا لا بالقياس الى غيره وهو الجزئي الحقيقي وقد يكون اضافيا بالقياس الى ما هو عام ويقال بازائه
وهو اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ اخر من جهة واحدة كالانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره
كالفرس لفظ الحيوان من جهة واحدة واما التخصيص فقال ابو الحسين انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وقيل انه لا يمكن حمله
على ظاهره على كل مذهب اما مذهب ارباب الخصوص فلان الخطاب عندهم ينزل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شيء منه
واما مذهب ارباب الاشتراك فلان العمل بالمشترك في بعض محامله لا يكون اخراجا للبعض مما تناوله الخطاب عنه بل غايته استعمال
اللفظ في بعض محامله دون البعض واما مذهب الوقف فلان اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم وهو
صالح لاستعماله في كل واحد منهما فان قام الدليل على انه اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان قام الدليل
على انه للخصوص فلم يكن دالا على العموم ولا استثناء ولا دلالة فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
على بعض محامله الصالحة لها واما مذهب العموم فلان اللفظ حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص فان لم يقم دليل على نفي الحقيقة
الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها وان قام على مخالفتها وامتناع الحمل على الاستغراق وجب صرفه الى
محمله المجازي وهو الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة وهي الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض
ما يتناوله الخطاب عنه لان عند كونه مستعملا في معناه المجازي لا يكون مستعملا في الحقيقة فاطلاق القول بتخصيص العام
او ان هذا عام مخصوص لا يكون حقيقة وقال بعض ارباب العموم ان التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم
حقيقة هو الخصوص وقال ارباب الاشتراك تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف لذلك اي
شيء كان يسمى مخصصا واللفظ المعرف من جهة العموم الى الخصوص مخصصا وفيه نظر فان الاخراج كما يكون بعد الدخول بالفعل
كذا يكون عن الدخول بالصلاحية والقائلون بالخصوص وان كان اللفظ انما يفيد قطعا اقل ما يتناوله الا انه صالح للعموم وكذا
عند القائلين بالاشتراك وبالوقف فيتحقق الاخراج حقيقة لصلاحية دخول المخرج بالتخصيص تحت اللفظ واما القائلون بالعموم
فالاخراج عندهم ظاهر اذ اللفظ موضوع للعموم ولولا المخصص لدخل المخصوص في الثاني قطعا او ظاهرا لكن وجوده منع من
الدخول ولا يعني بالاخراج سوى ذلك فقولنا العام مخصوص معناه ان المتكلم استعمل العام في بعض ما وضع له وعلم المراد
انه اراد به بعض ما يصلح له ذلك اللفظ دون البعض واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد وهو ارادة

المتكلم لانها المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فان الخطاب اذا صلح للعموم والخصوص صرف الى احدهما بالارادة واما
بالمجاز فيقال على من اقام الدلالة على كونه مخصوصا فيقال ان الله خص كذا واذا اعتقد ذلك وان كان ذلك الاعتقاد باطلا وعلى اللفظ الدال عليه
ويقال ان فلانا خص العموم بمعنى انه علم ذلك بالدليل ويقال المخصص بمعنى وصفه

في الفرق بين التخصيص والنسخ

قالت المعتزلة الفرق بينهما باعتبار تراخي مخرجه فان النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص واعلم ان النسخ في الحقيقة راجع
الى نوع تخصيص لانه رفع الحكم بعد ثبوته في زمان اخر فيكون تخصيصا للحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بينهما فرق
ما بين العام والخاص وقد ذهب قوم الى ان التخصيص ليس جنس النسخ واعتبروا ان التخصيص من المقتضيات اخرجوه عن كونها
حاويا بسبعة الاول انما يكون فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ الثاني يصح نسخ شريعة
باخرى ولا يمكن ذلك في التخصيص الثالث رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك الرابع النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص
فانه قد يجب فيه المقارنة الخامس التخصيص قد يقع بخبر الواحد بخلاف النسخ السادس التخصيص انما يكون في الجملة والنسخ قد يحل
في الجملة الواحدة السابع النسخ قد يكون الفعل بعض بخلاف التخصيص واما الفرق بين التخصيص والاستثناء ففرق ما بين الخاص
والعام وقيل ان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد والتخصيص ليس كذلك ولان التخصيص قد
ثبت بقرائن الحال فتقول رايت الناس فيفهم بالقرينة عدم رؤية الجميع والاستثناء يحصل بالقرينة ولان التخصيص يجوز تاخره لفظا
ولا يجوز تاخر الاستثناء والوجوه فقد امر ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء

فيما يجوز تخصيصه

قد عرفت فيما سلف ان التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب فلا بد ان يكون ذلك الخطاب فيه عموم وشمول اما مطلقا او
بالاضافة فان لم يكن عموم فيه البتة توجه ما لا يصح فيه التخصيص اذ لا يعقل بعض مخرج عنه كقوله صلى الله عليه واله لابي بردة
تجزيك ولا تجزي احدا بعدك لا يعقل التخصيص في الحكم الاول لعدم تعدده بالنسبة الى الشخص المعتبر لا بالنسبة
الى متعلقات الفعل من الظرف وغيره ويقبل في الثاني اذا عرفت هذا فالذي يتناول الاكثر من واحد اما ان يكون عمومه
من جهة اللفظ وصح تطرق التخصيص اليه او من جهة المعنى وهو ثلثة الاول العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف يأتي الثاني
مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب ويقبل التخصيص اذا لم يفد بالنص على اللفظ كتقييد
اللام اذا خرجت وقتل الوالد اذا ارتد اما لو عاد بالنقض اليه فانه لا يجوز الثالث مفهوم المخالفة ويقبل التخصيص مطلقا
فانه يفيد انتفاء الحكم في المسكوت عنه ويجوز قيام دلالة على ثبوته في بعض افراده اذا ثبت هذا فلا فرق بين الامر والخبر
اذا اشتملا على شمول وعموم في جواز تخصيصهما واطلاق لفظ العام فيهما لارادة الخاص وقد حكي ان قوما منعوا من
ذلك في الامر والخبر معا والمحققون على جوازه فيهما اما الخبر فلان المقتضي لقبول التخصيص موجود فيه والمانع لا يصلح
للمانعية فوجب القول بجوازه اما الاول فلان قبول التخصيص انما هو من حيث العموم والشمول وجواز ارادة الخاص من
العام على سبيل المجاز واما الثاني فلانه التجوز غير ممتنع في ذاته واللازم من فرضه محال ولا من حيث الوضع فانه يصح ان
يقول اللغوي جاءني كل الناس وان تخلف بعضهم ولا بالنظر الى الداعي والاصل عدم كل مانع سوى ذلك وايضا الوقوع
دل على جوازه وقد ثبت لقوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله تعالى

تدمر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم تجعلها رميما وقوله تدمر كل شيء واوتيت كل شيء الخبر
ذكر غير الايات احتجوا انه يوهم الكذب فانه اذا اراد بالعام بعضه في الخبر لزم ذلك لما فيه من مخالفة المخبر الخبر ولو كان جواز حمله
على التخصيص مانعا عن كونه كذبا لم يوجد كذب البتة والجواب لا كذب مع قيام دليل التخصيص واما الامر فلما تقدم ولقوله
تع اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة عنه وكذا قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل
مع عدم قطع كل سارق وعدم جلد كل زان وغيرها من الايات احتج الخالف بانه يوهم البداء والجواب لا بداء مع قيام المخصص وقد
بينا انه تع يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يجوز ان يخاطب بالحقيقة وفي القران ضروب كثيرة من المجاز واكثر عمومات القران قد
اريد بها الخصوص حتى قيل انه لم يرد عام الا وهو مخصص الا في قوله تع وهو بكل شيء عليم ولما ثبت انه تع حكيم وجب
ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة زايدة على وجهها في الخطاب بالحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعريض
زيادة الثواب لاشتغال النظر في ذلك والفكر على زيادة مشقة يستحق به زيادة الثواب كما يقول في حسن الخطاب
المتشابه ويجوز ان يعلم انه من عند ذلك ويطيع ولولاه لم يطع وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة
والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول عن الحقيقة التي هي الاصل الى
المجاز لا بد له من غرض زايد لكونه افصح وابلغ واوجز

في غاية التخصيص

اتفق الناس على جواز
انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد واختلفوا فيما عداها فحكي عن ابي بكر القفال انه لا يجوز تخصيص
الجمع المعرف بحيث لا ينقص عن اقل الجمع الثلثة ومنهم من جوز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد وقال ابو الحسين
البصري ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل
في الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لان اهل اللغة يستقبحون قول الرجل اكلت كل الرمان وفي البيت ويكون
فيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلثة ولكان الحمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ اعترض بانه انما يكون مستهجنا اذا
لم يكن مريد الواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ لم يقترن به قرينة اما اذا اراد الواحد مع قرينة فلا
النص والاطلاق لنا ان النص بقوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس نعيم
بن مسعود الاشجعي واما الاطلاق فلصحة قوله اني لا اكلت اللحم والمراد به واحد من جنس مدلولات العام وفيه نظر فان
الاول اريد به التعظيم واللحم ليس للعموم فيصح ارادة الواحد منه لان المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه الاول استعمال
العام في غير الاستغراق على سبيل المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى
ان ينتهي الى الواحد الثاني قوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد به نفسه وحده الثالث قال عمر لسعد
بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك بالفي فارس اطلق اسم الالف الاخر واراد بهما
القعقاع الرابع لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان اما لان الخطاب صار مجازا او لعدم استعماله في حقيقته
ولو كان احدهما مانعا لزم امتناع تخصيص العام مطلقا لانه يكون مجازا في الباقي وغير حقيقة فيه وهو باطل بالاجماع
الخامس قد عرفت الاختلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلاثة فيحمل العام بعد التخصيص عليه السادس لو قال اكرم الناس الا

الجهال

الجهال جاز ولو لم يبق الا الواحد والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وعن الثاني
انه غير محل النزاع لان الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وعن الثالث ان عمر قصد قيام الواحد مقام الالف وليس
تخصيصا وعن الرابع بالمنع من الحصر بل المانع عدم استعمال اللغة وعن الخامس ان الجمع ليس بعام وعن السادس بالمنع حسنه على
ان بعضهم جوز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء والبدل والى اثنين في الصفة وفي المحصور القليل

العام
المخصوص هل هو مجاز ام لا

اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه يصير مجازا كيف كان المخصص وقد ذهب جماعة
من الاشاعرة اليه قال الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة من الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال اخرون ان يكون مجازا في حال
دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا
وان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال اخرون انه يكون مجازا الا ان يخص بلفظ متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون
مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او استثناء وقال قاضي القضاة انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة
وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فهو مجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية
كالدلالة على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات او لفظية بجواز ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني
وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة سواء كانت صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا لنا ان اللفظ وضع
للعموم ولم يرد به فيكون اطلاقه على ما اريد منه مجازا اما المقدمة الاولى فالخلاف فيها مع المانعين من العموم وقد سبق
برهانه ولانا نبحث على تقديره واما الثانية فلان التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله
اللفظ عن الارادة واما الثالثة فظاهر ايضا لما عرفت من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع له لان اللفظ اذا كان
حقيقة في الاستغراق فصرفه الى البعض بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة او مجازا
ويلزم من الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق ضرورة اختلاف معنييهما بالجزئية والكلية وعدم اشتراكهما في
معنى جامع مع كون مدلول اللفظ المشترك لا يكون ظاهرا باللفظ في بعض مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب
القايلين بالعموم لا يقال جاز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنسية فينتفي الاشتراك والمجاز ويدل على
كونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يؤثر فيه سلمنا لكن
يجوز ان يكون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في البعض لانا نقول الكل والبعض وان اتحدا في الحقيقة
الا ان اللفظ العام حقيقة في الكل من حيث هو كل لا في مطلق الجنس ولهذا تعذر حمله على البعض الا بالقرينة باجماع القا يلين
بالعموم والاستغراق ليس ثابتا في الباقي ويمنع كون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في الجمع
الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه لا مع الاجتماع ولا حالة الافراد فان العشرة حقيقة في مجموع احادها
لا في الخمسة سواء ضمت الى مثلها او انفردت ثم ينتقض بالواحد فان اللفظ قد كان متناولا له حقيقة في مدلوله ولانه
لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اخراج ما بالقرينة المخصصة له بالبعض مستعملا الا في غير

الحقيقة وصار نوعا لغير الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين على كونه مجازا ان خص بقرينة
مستقلة بان اللفظ وضع لغة بالاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو معنى المجاز
وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاءني بنو تميم الطوال او اكرم بني تميم ان قاموا او الا فلانا فان لفظ العموم حال
الشرط او الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض والا لم يبق شيء يفيد الشرط والصفة والاستثناء واذا لم يفد البعض
استحال ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء
دليل على ذلك البعض وافادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة والجواب ان اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته
وصيرورته والا كان كل مقترن بشيء خارجا عن حقيقته ويلزم نفي الاقتران ايضا واذا كان باقيا على حقيقته
فمعناه لا يكون مختلفا بل يصير مع ما وقع معناه بلعبارة ذلك المقترن وهو المجموع حيث قوله اللفظ مع الاقتران
لا يفيد البعض والا لم يفد القرينة شيئا قلنا لم فان القرينة هي التي صرفت اللفظ عن افادة الجميع الى افادة البعض
كما في كل مجاز فان ذلك لو كان معتبرا لكان لقائل ان يقول ان اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه المجازي حالة
انضمامه الى القرينة عن كونه والا لو لم يفد القرينة شيئا بل معناه الحقيقي وانما يفيد المجازي باعتبار القرينة وذلك
يخرجه عن كونه مجازا الا ان قال الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلا يخرجه عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على
معنى فاذا قال المسلم او مسلمون افاد بانضمام الالف واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار
هذه الزيادة مجازا وكذا الشرط والصفة والاستثناء بجامع عدم الاستقلال لانا نقول الالف واللام او الواو
والنون زيادات اي ادوات زيادات في المعاني من غير تغيير الوضع الاول فلا يقال انصار مجازا بخلاف صورة النزاع
احتج الحنابلة بان التناول باق فكان حقيقة وايضا فانه يسبق الى الفهم وهو دليل الحقيقة والجواب ما تقدم من
انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم بقرينة وهو دليل المجاز احتج الرازي بانه اذا بقي غير منحصر كان معنى
العموم باقيا والجواب انه كان للجميع احتج الجبائي بان العام لتكرار الاحاد وانما اختص فاذا اخرج بعضها بقي الباقي
حقيقة والجواب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والكرخي نص واحتج القاضي ابو بكر والقاضي
عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من ان ما لا يستقل لو اوجب تجوزا في نحو قولك الرجال والمسلمون واكرم
بني تميم ان دخلوا لكان مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس والعهد مجازا ونحو الف سنة الا خمسين عاما
مجازا الا ان الصفة عند ابي بكر كانها مستقلة والاستثناء عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم ولنا
ان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب واللام في مسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال
والالف موضوعة للالف وكذا الخمسون للخمسين والالف للرفع ومعرفة الثاني حصلت بالحساب
اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال النبي صلى الله عليه وآله في الحال الا زيدا فهذا تخصيص بدليل متصل او منفصل
فيه احتمال لنشأة من تغاير المتكلمين ومن كونه صلى الله عليه وآله انما نطق بالوحي فكان الله تعالى في الحقيقة
في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس في ذلك فمنع عيسى بن ابان وابو ثور من

التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال واجاز اخرون التمسك به على كل حال واجاز قوم ذلك في حال
دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال وقال الكرخي ان خص بشرط او استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص
وان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط او الصفة او الاستثناء كان حجة والا فلا وقال ابو عبد
الله ان كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام واوجبا تعليقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق
به وان لم يمنعا من تعليقه بالاسم العام صح التعليق به فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان
قيام الدلالة على اعتبار الحد ومقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحد والحرز الذي
لا ينبئ اللفظ عنه ولم يجز التعلق والثاني كقوله تعالى اقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية
لا يمنع من تعلق القتل بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة ان كان العموم المخصوص
والمشترك لو تركنا وظاهره من دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان
ما لم يرد منا ولم نحتج الى بيان ما اريد اذ كنا نصير اليه من دون البيان ويصح التعلق بالظاهر كقوله تعالى اقتلوا المشركين
وان كنا لو تركنا والظاهر دون الشرط لم يمكنا امتثال ما اريد منا احتجنا الى بيان ما اريد منا اذ لسنا نكتفي
بالظاهر ولم يصح التمسك به كقوله تعالى اقيموا الصلاة وهذا الذي ذكره عقد مذهب ودلالة وينبغي ان يراد في الاول ان
لا يكون العموم قد خص تخصيصا مجملا وقيل انه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد واتفق الكل على انه اذا خص بمجمل فانه
لا يبقى حجة الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجوه الاول ان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد من
تلك الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على شيء منهما والاول باطل لانه
ان كان كون كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور وان اختص كونه حجة في هذا على كونه حجة
في ذلك من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل واحد على السوية فليس جعل البعض مشروطا بالاخر
اولى من العكس ولانه يلزم المطلوب لان كونه حجة في ذلك القسم يصح ان ينفي بدون كونه حجة في هذا ليكون العام المخصوص
حجة في ذلك القسم والثاني باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق
الا بتحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وحيث بطل القسمان ثبت ان
كونه حجة في ذلك لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذا هو حجة في البعض سواء ثبت كونه حجة
في البعض الاخر او لا اعترض بانه يلزم من عدم توقف الشيء على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين وان عني بتوقفه
عليه عدم وجوده بدونه لم يلزم الدور كما في المتلازمين الثاني المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض
الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي ثابت لانه هو اللفظ الدال على
ثبوت الحكم في كل الصور والدال عليه في كل الصور دال عليه في محل التخصيص وفي غيره ثبت قيام المقتضي في غير محل التخصيص
واما عدم المعارض فلان المعارض ليس الا كون الحكم غير ثابت في صورة التخصيص وهو لا يلزم من عدم الحكم في هذه
الصورة عدمه في الاخرى كما لا يلزم من ثبوته في صورة ثبوته في الاخرى وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع

مع الادلة وبالتخصيص خرج عن ذلك الثالث الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة واما المقدم
الاولى فلان فاطمة عليها السلام احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع تخصيصه بالكافر
والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة على احتجاجها مع ظهوره بها واشتهاره بل عدل ابو بكر في حرمانها من الميراث
الى حديث رواه ولان عليا عليه السلام احتج في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وبقوله وان
تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما آية وحرمتهما آية ولا شك ان قوله او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالاخت والبنت
احتج ابن عباس على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال قضى الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير
مع انه مخصوص بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهر لما ياتي من بعد ان الاجماع حجة الرابع العام قبل التخصيص حجة في كل
الاقسام بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان الا ان يوجد معارض والاصل عدمه
الخامس لو قال اكرم من دخل داري ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك عد عاصيا احتج ابن ابان
بوجوه الاول دلالة العام على ما عدا محل التخصيص على سبيل المجاز لان اللفظ للعموم او كان مشتركا والتقدير خلافه
واذا كان مجازا كان مترددا بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص ولا يمكن الحمل على الجميع لما فيه من تكثير جهات التجوز
وليس حمله على احد المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة الثالث العام بعد التخصيص يصير بمنزلة قوله تعالى اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشتبه ليس بحجة وكذا المشبه
والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية لبعض فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الاستغراق من بعض الباقي فيكون
هو المراد وينتفي الاجمال ثم يعارض بانه قبل التخصيص كان حجة في كل افراده بالاجماع فلو كان مجازا عاد ما ذكرتموه في
المحذور وعن الثاني ان اراد بقوله ليس ظاهرا انه ليس حقيقة فمسلم لكن كونه حجة لا يتوقف على كونه حقيقة وان اراد انه لا
يكون حجة فهو محل النزاع والاصل في ذلك انه ليس بظاهر في العموم وهو ظاهر في الباقي وعن الثالث بالمنع من التساوي لحصول الجهالة
في المشبه به دون المشبه احتج من قال بانه يحمل على اقل الجمع بان البعض المتعين هو المتيقن وما زاد مشكوك فيه والجواب حمله
على اقل الجمع تقتضي الاجمال لابهامه بخلاف ما قلناه من الحمل على كل الباقي ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولان حمله على اقل
الجمع يخل بمراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير مخل به

في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص

الخلاف هنا مع ابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يجد مخصصا جاز التمسك
به وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصص والاقرب الاول لنا ان المجتهد يجب عليه البحث
عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة فيجب عليه البحث عن ثبوته وعدمه بقدر الامكان ولان العام
بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص وقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة
ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم اولى من
حمله على التخصيص ومع ظهور هذا القدر من التفاوت يكفي ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع حصول ظن كونه حجة وانما
يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه احتج الصيرفي بوجهين الاول لو لم يجز التمسك بالعام

الا بعد طلب المخصص لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد الصارف الى المجاز والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان المانع من التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ليس الا احتمال الخطأ وهذا المعنى موجود في الحقيقة والمجاز
فيشتركان في الحكم وبيان بطلان التالي ان العرف خاص بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث انه هل وجد ما يقتضي
القطع عن حقيقته اولا واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع لقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن الثاني الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم والجواب عن الاول
بالفرق بين العام فان كل العمومات مخصوصة الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن
قبل البحث عن المخصص اما الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وعن الثاني انه معارض بان الاصل عدم كونه
حجة لما اوجبنا البحث عن المخصص لم نوجب العلم بنفيه في دلالة العام لعدم امكانه بل نوجب اجتهاد المجتهد
في ذلك بان يتصفح الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب على الظن النفي وليس بقطعي فان عدم الوجدان
لا يوجب عدم الوجود قطعا بل ظنا

في المقتضي للتخصيص وفيه فصول

في الادلة المتصلة وفيه مطالب

في الاستثناء وفيه مباحث

في حقيقة الاستثناء

استفعال من الثني وهو الرجوع وهو هنا كذلك فان الحاكم
على جملة بشيء اذا استثنى بعضها عن ذلك الحكم فكانه قد رجع عما حكم به اولا في ذلك المستثنى وهو اما متصل وهو الذي
يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى منه واما منفصل وهو الذي يكون من غير جنسه وهو حقيقة في المتصل اجماعا واختلف
في المنفصل فقيل انه حقيقة فيه ايضا وقيل مجاز وقيل انه للقدر المشترك بين المتصل والمنفصل على ما ياتي تفصيل ذلك
ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول من جعله متواطيا حده بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها ومن جعله
مشتركا بينهما او حقيقة في المتصل دون المنفصل لم يمكن جمعهما في حد واحد وحينئذ يقال في المنقطع انه ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة
دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والصفة بالذي هو الغاية ومثل قام القوم
ولم يقم زيد ولا يرد الاول لانه واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقال آخرون الاستثناء اخراج
بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم ولم يقم زيد فانه قائم مقام قوله الا زيدا في
اخراج بعض الجملة وقيل انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظ لا يستقل بنفسه لان المخرج ان كان معنويا
كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظيا منفصلا كان مستقلا بالدلالة والا كان لغوا وهو خارج عن الحد وان
كان متصلا فان كان صفة مثل اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم ينبئ على القصار بخلاف اكرم
بني تميم الا زيدا وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد يدخل كالمرافق بخلاف الاستثناء واعترض بان الاستثناء لاخراج
بعض ما دل عليه الكلام لا لاخراج بعض الكلام وبالنقض بقولنا جاء غير زيد فانه استثناء مع انه غير داخل في
تدخل صيغه مثل عندي درهم غير جيد فقد دخلت لا لاخراج بعضه وقيل ان الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به عرفا لا بواحد من اخواتها فقولنا لفظ احتراز من الادلة العقلية والحسية

الموجب للتخصيص وقولنا بجملة احترازا عن الدلائل المنفصلة وقولنا لا تستقل بنفسه احترازا عن مثل قام القوم
ولم يقم زيد وقولنا دال احترازا عن الاسماء المذكورة والصفة مثل قام القوم العلماء كلهم وقولنا بحرف الا
واخواتها احترازا عن مثل قام القوم دون زيد وفيه نظر لانه حد الاستثناء بانه لفظ والاستثناء معنى واللفظ
دال عليه ولانه قوله متصل بجملة ينتقض بالاستثناء المفرغ مثل ما قام الا زيد ولان مدلول كل استثناء متصل مراد
بالاول وقيل الاستثناء لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا
صفة ولا غاية ويرد عليه ما تقدم قام القوم الا زيد وقيل اخراج بالا واخواتها وقيل اخراج بعض الجملة من الجملة
بلفظ الا وما يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ على الارادة باحدى الصيغ الموضوعة له في اللغة

في شرطه وفيه مسائل

ان شرط الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين
الى ان شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما شيء ينفصل بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن
النفس والسعال وطول الكلام فانه لا يعد في العرف فاصلا ونقل صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان
شهرا وقال بعض المالكية يجوز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم
به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى وقال بعض الفقهاء يجوز المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره لنا وجوه الاول
لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود في الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا تحقق الحنث
اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء فيتغير حكمه الثاني العرف قاض بالغاء المنفصل فان من قال لوكيله
بع ثوبي من اي شخص كان ثم قال في غد الا من زيد فانه لا يجعل استثناء عائدا الى ما تقدم وكذا لو قال لغلامه
على عشرة ثم قال بعد شهر الا درهما عد لاغيا وكذا لو قال رايت زيدا ثم قال بعد شهر قائما فانهم لا يعدون
ذلك مخبرا عن زيد بشيء وكذا لو قال اكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل داري فانه لا يعد شرطا الثالث روي
النبي انه صلى الله عليه وآله قال من حلف على شيء فراى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه ولو
كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي صلى الله عليه وآله اليه لكونه طريقا مخلصا للتفصي عن الحنث وهو اسهل من
التكفير والنبي صلى الله عليه وآله كان يقصد الاسهل والايسر بحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع
الحديث اولا وثانيا بانه صلى الله عليه وآله ارشد الى ما هو اكثر ثوابا احتج المخالف بوجوه الاول يجوز تاخير النسخ
والتخصيص فكذا الاستثناء الثاني انه روي انه صلى الله عليه وآله قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده
ان شاء الله تعالى ولو لا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله صلى الله عليه وآله الثالث ما روي عنه صلى الله عليه وآله
انه سأله اليهود عن عدد اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر عنه الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله
بطريق الالحاق بخبره الاول ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب ويلقب ترجمان
القرآن وقد قال بصحة المنفصل ولو كان باطلا لم يخف عنه ذلك الخامس ان الاستثناء بيان وتخصيص الكلام

الاول

الاول لجاز تاخيره كالادلة المنفصلة السادس الاستثناء رافع لحكم اليمين فيجوز تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول
المطالبة بالجامع والنقض بالشرط وخبر المبتدا وعن الثاني ان السكوت كان لعارض كتنفس او سعال وعن الثالث
ان قوله ان شاء الله ليس عائدا الى الخبر الاول بل الى الفعل وذكر الرب كما اذا قال العبد افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء
الله وعن الرابع ان قول ابن عباس ان ثبت محمول على اضمار الاستثناء وتدين المكلف به لكن فيما بينه وبين الله تعالى او
تاخير الاستثناء لفظا او على الاستثناء المامور به الاستثناء بالمشية لا قلنا بجواز تاخيرها وعن الخامس انه قياس
في اللغة فلا يصح ثم ينتقض بالخبر والشرط كما سبق وعن السادس بالفرق فان الكفارة دافعة لاثم الحنث لا نفس
الحنث والاستثناء مانع من الحنث والاشتراك في مطلق النفي في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الآخر كيف وان الخلاف انما وقع في
صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة

في الاستثناء المنفصل

قد عرفت ان الاستثناء قسمان متصل ومنفصل وكلاهما مستعمل اجماعا اما الاول فهو المتداول بين العقلاء والاكثر
محاورات الاستثناء واما الثاني فيدل عليه قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغيره مما ذكرنا من الخلاف
بينهم في شيء واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز مع وقوع الاتفاق على انه حقيقة
في المتصل والحق هو الثاني خلافا للقاضي لنا وجوه الاول الاستثناء ماخوذ من الثني وهو اخراج بعض ما تناوله
اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس لا يدخل فيه غيرهم من الاجناس فلا يتحقق الاخراج لعدم
تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج بل الحكم الاولى باقية بحالها لم يخرج عنها شيء وفيه نظر لامكان ثبوت المستثنى
منه هنا وبان الحكم على جملة يشتمل حكمه على اخرى به وبالمنفصل يخرج الاحتمال وتحقق الشيء خصوصا والمنفصل انما عن
مع احتمال المشاركة الثاني الاستثناء من غير الجنس اما ان يكون من اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان فيبطل من غير الجنس
حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشيء فقط لا يدل على ما يخالف مسماه واذا لم يدل اللفظ على ذلك المخالف لم يخرج
الى صارف يصرفه عنه واما الثاني فلانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء
لصح استثناء كل شيء من كل شيء لابد وان يشتركا في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء
ولما لم يصح في العرف استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة ان صنعوا من ذلك لم يلزم
خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق واذا لم يمنعوا منع عدم الصحة الثالث استعماله في المنفصل اما كون اللفظ
حقيقة فيه مخصوصة او بمعنى بينه وبين المتصل والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل المجاز الحقيقة بطل اما الاول
فلانه ان كان حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة كان مجازا فيه وحقيقة في المنفصل وهو
خلاف الاجماع واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان متواطيا والثاني باطل الا لم يسبق الفهم الى احدهما
اذ هو شان المتواطي لكن السبق موجود ولهذا حكم فقهاء الامصار عليه دون المنقطع الا عند تعذره وتاولوا له علي
مائة درهم الا ثوبا بان اشبه بقوله الا قيمة ثوب وفيه نظر لجواز التشكيك واضمار القيمة ليس باعتبار المجاز بل الحذف
الاخراج احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة بل من الجن لقوله الا ابليس كان من الجن ولان له ذرية ولا ذرية للملائكة ولانه
مخلوق من نار والملائكة من نور الثالث قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة استثنى التجارة
من الباطل وذلك من غير الجنس الرابع قوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم الخامس لا
يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من اللغو السادس قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب
العالمين استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها السابع قوله تعالى فلا صريخ لهم ولا هم
ينقذون الا رحمة منا استثنى الرحمة من جنس الصريخ والانقاذ وهو من غير الجنس الثامن لا عاصم اليوم من امر الله الا
من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم وفيه نظر فان العاصم هنا اسم فاعل والمراد
به المعصوم مجازا ويكون الاستثناء من الجنس التاسع قال الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
وقال النابغة وما بالربع من احد الا الاواري العاشر قيل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر فالاستثناء من جنس
الصنا يقع تارة عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه بالالتزام فاذا قال له علي
دينار الا ثوبا فمعناه الا قيمة ثوب فيكون الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه فيصح كاستثناء الدرهم من الدنانير
وبالعكس لصحة اذا قال قام القوم الا زيدا فاما ان يكون زيد داخلا في القوم وهو صحيح والا لزم التناقض واما يكون
خارجا عنهم فيكون استثناء من غير جنس فلو كان الاستثناء من غير الجنس بطل الاستثناء منه والثاني بطل بالاجماع
والجواب عن الاول انه بمعنى لكن وليس باستثناء او يكون في التقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فنقول
انه ليس مؤمنا اما باختلاطه بالكفار فيظنه منهم او بردائه في بعيد فيظنه صيدا او حجرا وذكر ابو هاشم على مذهبهم
وجها استحسنه المرتضى ره وهو ان المراد مع كونه مؤمنا يقع منه الخطاء ولا يقع منه العمد وعن الثاني بالمنع من كونه
ليس من جنس الملائكة ولا تنافي بين كونه من الملائكة وكونه من الجن فانه قد نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان
ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان وهو كان ابليس رئيسهم وسمي جنيا لاختفائه
واجتنانه ويؤيده انه استثنى من الملائكة والاصل في الاستثناء الاتصال للاجماع على صحته والخلاف في المنفصل ولان الامر
بالسجود لادم انما هو للملائكة في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فلو لم يكن ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه اذ الاصل عدم
امر وراء هذا الامر ولا تنافي بين كونه من الملائكة وثبوت الذرية له لجواز التوالد انما يكون بين الذكر والانثى ولا اناث
في الملائكة لانكاره تعالى قولهم وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لانا نقول انما انكر لاحتمال كون الانثى من غير
الملائكة لا لامكان التوالد من جنسين ويمكن تولده من نار وتوالد الملائكة من نور ويشتركان في حقيقة الملائكة سلمنا
انه ليس من الملائكة لكن حسن الاستثناء لكونه مشاركا لهم في الامر بالسجود فيصير التقدير فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس وعن الثالث والرابع ان الا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عن باقي الادلة
على ان الظن قد يسمى علما نقول ما لهم به من علم ان اي كل ما يسمى علما لقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فقد
واراد ظننتموهن وذلك ان كان من الاسماء المتواطية فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة

والجواب

فان المنفي به

والجواب فهو من جملة الاستثناءات العامة وفيه نظر فان يمنع العموم في المشترك والمجاز لا نقول يكفي في المنفي ان كان الاعم
لزم نفي الاخص فلا يجوز استثناؤه وان كان الاخص لزم الاستثناء من غير الجنس لانا نقول انه وارد في كل استثناء من غير الجنس
التاسع ان الانس سوا قدرناه بالمونس والمبصر امكن استثناء اليعافير والعيس منه والاحد يصدق على كل واحد وان
لم يكن حيوانا كما يقال احد الحجرين واحد العودين فيكون الاستثناء من الجنس وعن العاشر ان التقدير ما زاد
شيء الا الذي نقص فيكون استثناء من الجنس وعن الحادي عشر انه لو صح الاستثناء من المنفي صح استثناء كل شيء
من كل شيء وقد بينا بطلانه وعن الثاني عشر انه لا يلزم من عدم رفع الجميع صحة الاستثناء من غير الجنس واستثناء
الدينار من الدراهم وبالعكس نفس النزاع وعن الثالث عشر بما ياتي في تفريع الاستثناءات انه تعالى والتحقيق ان
الاستثناء المنفصل ورد في اللغة والاخبار وانه مجاز وهو المتنازع في الحقيقة لا في وقوعه

في الاستثناء

المستوعب والاكثر اتفق الناس على فساد الاستثناء المستغرق فلو قال له عندي عشرة الا عشرة لزمته العشرة لان رفع
للاقرار والاقرار لا يجوز رفعه وكذا كل منطوق به لا يرفع نعم يجوز ان يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام وكان الشرط
جزء من الكلام فكذا الاستثناء وانما لا يكون رفعا بشرط ان يبقى الكلام معنا وهل يصح الاستثناء ويمنع من الاستثناء
البعض فيه احتمال من حيث ان استثناء الاكثر يستلزم استثناء الاقل جاز استثناء الاقل ومن حيث انه بطل وقد فصل
بين المستثنى والمستثنى منه وكان الثاني باطلا اتفقوا وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذاهب ثلاثة الاول
منع قوم من استثناء الاكثر وجوزوا استثناء النصف والاقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي الثاني منع القاضي ابو بكر
والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي واوجبوا استثناء الاقل الثالث جوز قوم الجميع وهو اختيار علمائنا واكثر الا
شاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين فلو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد ونقل عن بعض اهل اللغة استثناء ح
استثناء عنده صحيح فلا يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين بل يقول الا خمسة لنا وجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال انه
تعالى استثنى في الاول الغاوين من عباده وفي الثانية استثنى المخلصين فان تساويا لزم استثناء المساوي وان كان احدهما
اكثر لزم جواز استثناء الاكثر وبالجملة فهذه الاية تدل على ابطال قول من منع من المساوي والاكثر اذ لو كان المستثنى اقل
من المستثنى منه لزم ان يكون اتباع ابليس كل واحد منهما اقل من الاخر وفيه نظر لان الغاوين لو كانوا اقل من باقي عباده لم
يلزم ان يكونوا اقل من مخلصي عباده واعترض ايضا بان الابعاض لكن ارباب المنع من الاستثناء الاكثر انما هو اذا كان
عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا مثل خذ مائة الا تسعين ولا يمنع مع الكثير الا الزيف فانه يصح وان كان الزيوف اكثر وفيه
نظر لانه عين المتنازع وقيل في الاستدلال انه تعالى استثنى الغاوين وهم اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين الثاني لو قال
له علي عشرة الا تسعة لزمه واحد باجماع الفقهاء ولولا الصحة لهذا الاستثناء لما كان كذلك الثالث قال الشاعر ادوا التي
نقصت تسعين من مائة وفيه نظر اذ ليس هنا استثناء الرابع الاستثناء اخراج من الجملة ما لولاه لدخل فجاز اخراج
الاكثر كالتخصيص بالمنفصل وكاستثناء الاقل قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل وهو

لقوله وما اكثرهم

بعض من منع المساوي والاكثر واعترض بان النصف غير ظاهر مستثنى بل هو طرف العيان ونقد بالكلام فيه الا القليل نصفه
الا قليلا والمنع انما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندي عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر
بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى بل انه غير كثير في كلامهم لان الحاصل لا تدعو اليه
الا نادرا ولهذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا ولان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل لان عدم الاستحسان اذ قد يتفق
ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى منها تسع مائة وتسعين وينسا ذلك فيقر بالالف فيذكر في الحال القضاء فيتدارك
بالاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو ان يقر لخالد بالالف فيسبق
لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك عنه سبيلا الا بالاستدراك واذا كان كذلك لم يمنع الحكمة منه ولهذا لو صرح
المستثنى باخذ العددين لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء احتج
المانع الاول المقتضي لفساد الاستثناء قائم وهو الاجحاد ترك العمل به في الاقل بمعنى غير موجود في المساوي والاكثر فوجب
ان يعمل فيهما وبيان المقتضي للفساد انه انكار بعد اقرار فلا يكون مقبولا واما الفارق فلان القليل في معرض
النسيان لقلة المبالاة به وعدم التفات النفس اليه بخلاف الكثير فانه يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات
النفس اليه فان من تقرر بعشرة دراهم كانت ناقصة شيئا يسيرا اذ يكون قد ادى منها شيئا قليلا ثم نسيه لقلته فلا هم اقر
بعشرة كاملة ثم تذكر بعد الاقرار وجب تمكنه من استدراكه دفعا للضرر فلذلك سوغنا استثناء الاقل اما الاكثر ولم
يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر لانهما في مظنة التذكر وصح الفرق بينهما المقتضي سليما عن المعارض الثاني
حكم الاستهجان موجود في الاقل دون المساوي والاكثر بيانه ان الاستثناء انما يجعل للاستدراك او الاختصار
فالاول ان يطلق الانسان انه لزيد عليه عشرة فيقر ويذكر في الحال انه له عليه تسعة ويستثنى درهما والاختصار ان
يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول لزيد علي
الف درهم الا تسع مائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيظن ان عليه الف درهم
ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويستدرك ذلك بالاستثناء الثالث يقبح ان يقال له علي الف الا تسع مائة وتسعة وتسعين
ولا يقبح له علي الف الا درهما والاستقباح يدل على انه ليس من اللغة والجواب عن الاول المنع من كونه انكارا بعد اقرار
لان المستثنى مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وعن الثاني ما بيناه من وجود الحكمة وعن الثالث
الاستقباح لا يمنع الصحة كما لو قال له علي عشرة الا درهما لم يكن قبيحا ولو قال له عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين كان
قبيحا صحيحا في الخاصة وفيه مسائل في تقدير دلالة وقد اختلفوا في تقدير الدلالة التي في الاستثنا
فقال الاكثر في قوله عشرة الا ثلثة ان المراد بعشرة هنا سبعة والا قرينة دالة عليه كالتخصيص لغيره وقال القاضي
عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فالسبعة اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة والحق ان المراد بعشرة عشرة
باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج لم يسند الا الى سبعة لنا على بطلان الاول وجوه الاول نعلم
ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد استثناء النصف من النصف الثاني يلزم التسلسل الثالث نعلم الضمير

للجارية لا للنصف الرابع اجماع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل الخامس دلالة العشرة على معناها
نص فيلزم ابطاله التالي مثله ثم انا نسقط القايح بالاستثناء فيعلم ان المسند اليه ما بقي وعلى بطلان الثاني وجوه
الاول يلزم الخروج عن قانون اللغة اذ لم يعهد فيها تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف الثاني يمنع
اعادة الضمير على جزء الاسم في قوله الا نصفها الثالث اجماع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج
الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه انما اقر بسبعة فيتعين ارادتها من لفظ العشرة ولانه لو
كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قلت فيهم الف سنة الا خمسين عاما احتج القاضي بانه لما بطل ان يكون
المراد سبعة تعين ان يكون الجميع سبعة والجواب عن الاول ان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج
وهو الجواب عن الباقي اذا عرفت هذا فالاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص الا لم يرد بعشرة عشرة وعلى المذهب
المشهور هو تخصيص وعلى ما قلناه محتمل في التخالف بين المستثنى والمستثنى منه اعلم ان حكم الذهن
بشيء على آخر اما ان يكون بالايجاب او بالسلب وكذا الطلب اما ان يكون للوجود فيكون امرا او للعدم فيكون نهيا اذا
عرفت هذا وقد عرفت الاستثناء اخراج بعض ما تناوله الخطاب عن الارادة فيجب قطعا التخالف بين المستثنى والمستثنى
منه فان كان الاستثناء من الاثبات افاد النفي اجماعا وان كان المنفي الاستثناء من الاثبات افاد النفي اجماعا وان كان من النفي
فالاكثر على انه يفيد الاثبات وخالف ابو حنيفة في ذلك لنا وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة الثاني لو لم يكن الاستثناء من النفي
اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا اذ يقتضي نفي الالهية عن غير الله دون ثبوت الالهية له ولو لم يكن كذلك لم يتم به الاسلام
وهو بالاجماع باطل فان الاسلام تم بمجرد ذلك الثالث اذا قال لا عالم في البلد الا زيد تبادر الى الذهن ثبوت العلم له بل هو اول
الالفاظ على علم زيد والتبادر دليل الحقيقة وكذا في كل ما ساواه احتج المخالف بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد
الاثبات لوجب ثبوت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة لقوله صلى الله عليه وآله لا نكاح الا بولي ولا صلوة
الا بطهور ولا شك انه لا يجب تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلوة عند حصول الوضوء بل انما يدل على عدم صحتها
عند عدم هذين الشرطين الثاني بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فيقتضي الاستثناء المستثنى
عن محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات الثالث الالفاظ تدل على الصور الذهنية في الاذهان والاكثر ان الصور الذهنية مطابقة
للامور الى وجه فالاستثناء المذكور في اللفظ ان صرفناه الى الحكم افاد زوال الحكم وان صرفناه الى ذلك العدم افاد زوال ذلك
العدم وهو يجب الثبوت الا ان الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم الذهني تعلق بغير واسطة وتعلقه بالاحوال الخارجية
انما هو بواسطة الاحكام الذهنية فكان الاول اولى والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليه اسم المستثنى
عنه وكان استثناء من غير جنس وانما سيق هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح والشرط لا
يلزم من فواته فوات المشروط ولا من وجوده وجود المشروط واذا لم يكن مخرجا في الصلوة والنكاح لم يكن استثناء متصلا
فان قال ان تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور دل لفظ حرف افاد الاثبات وان قال ان تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بذلك فلا
يلزم من الشرط المشروط على ما تقدم والاشكال في المنفي الاعم في مثل قولنا ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المغيرة

واجيب بان الغرض المبالغه بذلك ولانه اكدهما والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه وعلى
الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات ايضا وفيه نظر فان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم
في الاستثناء المتعدد الاستثناء اذا تعدد فاما ان يشترك بحرف العطف او يتجرد عنه فالاول يرجع الكل
فيه الى المستثنى منه مثل له عندي عشرة الا اربعة والا ثلاثة لامتناع عوده الى الاول فان المستثنى لا يعطف على المستثنى منه
ولا الى المجموع والا لزم التناقض واما الثاني فالاستثناء الثاني فيه اما ان يزيد على الاول او يساويه او ينقص عنه فان كان
الاول رجعا معا الى المستثنى منه ايضا مثل له عندي عشرة الا خمسة الا ستة لامتناع عوده الى الاول لزيادته عليه وقد
بينا امتناع المستوعب فكيف الازيد ولا اليهما للتناقض وان ساواه فكذلك مع احتمال التاكيد هنا وان نقص عنه رجع الى
الاول لامتناع عوده الى المستثنى منه لبعده والقريب اذا لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواه ولا اليهما فان المستثنى
منه مع الاستثناء لا بد وان يكون احدهما نفيا والاخر اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثناء
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن احد الامرين بعينه ما اثبته الاخر فيتجه النقصان
بالزياده فيبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء فيصير الاستثناء الثاني لغوا ولانه يلزم التناقض لان الاستثناء
الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا كان نفيا باعتبار الاستثناء لانهما ايضا يتنافيان في النفي والاثبات
لو اتحد المتعلق والوجه اما مع التعدد فلا لانا نقول المتعلق هنا واحد لانه اذا قال له علي عشرة الا ثلاثة الا واحدا كان
لما رجع الى المستثنى منه اخرج رابعا ولما رجع الى الاستثناء الاول ثبت اثبت ذلك الدرهم فيكون ذلك الاستثناء
نفيا واثباتا من المستثنى منه واذا امتنع عود الاستثناء الثاني اليهما وقد بينا عدم عوده الى المستثنى منه
وجب عوده الى الاول لامتناع عوده الى شيء

في الاستثناء عقيب الجمل المتعدده اعلم ان الاستثناء اذا
تعقب جملا متعدده وصح عوده الى كل واحد منها هل يرجع الى الجميع او الى ما يليه قال الشافعي واصحابه بالاول وقال ابو
حنيفه واصحابه بالثاني وعن السيد المرتضى رده كل واحد من الفريقين بالاشتراك وقال القاضي القضاه اذا لم يكن الثاني
منهما مجزا بالاخر وخرج الى قضية اخرى وصح رجوع الاستثناء اليهما وجب رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن الاول
وخروجا الى قضية اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف القاضي ابو بكر في الجميع وفصل ابو الحسين هنا جيدا فقال اما ان
يكون الجملتان من نوع واحد او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون فان
كان الثاني فاما ان يكونا مختلفين في الاسم والحكم او متفقي الاسم مختلفي الحكم فالاول مثل اطعم ربيعه واخلع على مضر
الطوال والاقرب رجوع الاستثناء هنا الى الجملة الاخيره فان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى الجملة
الاخرى المستقلة بنفسها الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول بعود الاستثناء الى الاول هنا في ذلك والثاني
مثل اطعم ربيعه واخلع على ربيعه الا الطوال والثالث اطعم ربيعه واطعم مضر الا الطوال والحكم في هذين كما تقدم
واما ان تعلقت احديهما بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانيه مثل اطعم ربيعه ومضر الا الطوال
واسم الاولى مضمرا في الثانيه مثل اكرم ربيعه واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين يرجع الى الجملتين

الاستثناء
الاربعه

بدل
ضربا

لان

لان الثانيه ولجما لا تستقل واما ان يتم مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان
اختلفت القصه مثل اكرم ربيعه والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع الى ما يليه الا لاستقلال كل منهما
بنفسها وان اتحدت كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقصه واحده والجملة الاولى امر والثانيه نهي والثالثه خبر فالاستثناء
وان كان مقتضاه ان يرجع الى الاخيره لاستقلال كل من الجملتين بنفسها الا انه في الايه ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو
نوع من الاتحاد في الغاية فان رد الشهاده مع الجلد والحكم بالفسق يجمعها امر واحد وهو الانتقام والذم واضمار الاولى
في الثانيه والثالثه احتج الشافعي بوجوه الاول ان الشرط المتعقب بالجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع
عدم استقلال كل منهما واتحاد معنيهما فان قوله الا من تاب كقوله ان لم يتب الثاني ان الاستثناء بالمشيئه يعود
الى الجميع فكذا غيرها الثالث حرف العطف يصير الجمل المتعدده واحده لا فرق بين رايت بكر بن زيد وبكر بن خالد
ورايت البكرين واذا كان الاستثناء عقيب الواحده يرجع اليها فكذا ما هو بحكمها على تقدير اراده عود الاستثناء
الى الجميع لو ذكره لفظا على سبيل التكرار كان ركيكا بل انما يذكره عقيب الاخيره ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصوره
والاصل في الكلام الحقيقه واذا كان في هذه كان حقيقه في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز الخامس لو قال علي
خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس الاستثناء صالح الى ان يعود الى كل واحد
من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام السابع لو قال بنو تميم وبنو ربيعه اكرموا الا من عاد
الاستثناء الى الجميع فكذا اذا تقدم الامر بالاكرام ضروره اتحاد المعنى الثامن لو قال اضربوا بني تميم وبني ربيعه
الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين التاسع لا خلاف الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب
ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فالراجح لاحقه ومؤثره فيه فالاستثناء
اذا جملا متصله معطوفا بعضها على بعض فالواجب ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل يعود الى الاخيره ايضا سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام
والا لما تعدد وايضا معنى الشرط والاستثناء ان كان يعني عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر
قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب اشتراكهما في الحكم لجواز استناده الى الفارق واعلم ان الحنفيه سلموا
الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثناء لان الشرط له صدر الكلام فاذا انفقت الجمله وقع في غير
موضعه وانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثناء اذا تعقب الجمل فهو واقع في مكانه وليس بجيد لانا نمنع
ان له صدر الكلام لكن انما يجب له ذلك في الكلام الذي تعلق به الشرط لا لكل كلام سلمنا لكن تقدم على الجميع لم يجب تعلقه
بالجميع وعلى الثاني لما تقدم من انه ليس باستثناء لعدم حرف الاستثناء فيه ولا اشتراطا وان وجد فيه لانه قد تدخل على الماضي
فنقول القيت زيدا ان شاء الله وانما دخلت المشيئه في كل هذه المواضع لتقف الكلام على التعذر والمعنى لا افعله لكن لا افعل فيقف
الجمله الاخيره لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعلى الثالث بالمنع وان ادعيتم عدم الفرق بطل
القياس وان سلمتموه جاز استناد الحكم الى الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة وتمنع ضروره الجملتين

كالجملة الواحدة بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح في المستثنى ان يصرح بانه انما استثنى
من احديهما دون الاخرى ولا يجوز ان يصرح في الجملة الواحدة بان الاستثناء غير عايد اليها وعلى الرابع يمكن رعاية
الاختصار بذكر استثناء واحد عقيب الجملة مع الاشارة الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يقدح ذلك في الاول ثم
ولا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء للجميع فحينئذ سلمنا الاستقباح لكن وضع اللغة
غير منوط بالمستحسن فانه لو وقع الاستثناء لذلك لغة وثبت حكمه ولولا انه في وضع اللغة لم يكن كذلك وعلى
الخامس لا نمنع رجوع الاستثناء الى احد الجملتين ويشبه كلام العاقل الى الهذر وجب صرفه اليهما معا فالحاصل
ان الاستثناء ههنا رجع الى الجملتين لمتعين الاستثناء وهو دفع محذور الهذر ونحن نسلم جواز رجوعه
اليهما لقيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما
تقدم على ان بعض الشافعية منع من مثل هذا الاستثناء وعلى الرابع ان عوده الى البعض اولى من عوده الى الجميع لما
في الاستثناء من مخالفة الاصل فكلما قل كان اولى ثم صلاحية اللفظ لشيء لا يقتضي صرفه اليه كما في المي ... وبمنع عدم
الاولوية للبعض فان الاخير بكونه اقرب اولى من الابعد وعلى السابع انه قياس في اللغة وقد ظهر بطلانه مع قيام الفرق
فانه اذا تاخر الامر اقترن الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرموهم بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين
وعلى الثامن بالمنع من معناه في الفريقين بل في ربيعة وعلى التاسع ان الكلام اذا لم ينقطع الفراغ منه وكان المتكلم
مشتغلا به صح ان يعود اليه اللواحق المغيرة من شرط واستثناء وغيره واما وجوب تعلقه بالجميع وان كان متصلا
وبعيدا عن محل النزاع فمسلم وانما لغو اتصال الكلام وانقطاعه ليتصل حكم ما يصح ان يلحق بالكلام مما لا يصح
لحوقه به بالفراغ والاتصال ولو كان لحق الذي اقتصر عليه لعتبارا لوجب اذا قال اكرمت جيراني وضربت غلماني الطوال
ان يرد لفظة الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما بحثنا في الاستثناء لانا لو رددناه الى ما تقدم كنا
قد فصلنا بين الصفة والموصوف لانا نقول قد نقول ذلك في مواضع وكذا لو رددنا الاستثناء الى الجميع لكنا قد فصلنا
بين الاستثناء والمستثنى منه وهو مكروه عندهم واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدم ترك العمل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذر فيبقى الدليل فيما في الجمل سالما عن المعارض
فلا يجوز تعلقه بالمتعدده وانما خصصناه بالاخيرة لانها اقرب والاتفاق واقع على عوده الى الاقرب ولما اعتبر القرب
في الاقرب من العاملين عند البصريين وقولنا ضربني زيد وضربت عمرا فجعلوا الكلام عايدة الى عمرو دون زيد للقرب وكذا
جعلوا الاقرب فاعلا في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب وكذا في قولنا اعطي زيد
عمرو بكرا ان بكرا هو المفعول فكذا وجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قائل بعوده الى غير الاخير خاصة فان
من الناس من جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخير خاصة فالمصنف الناس الثاني لو رجع الاستثناء الى الجميع
فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع عدم الحاجة اليه وفي الاستثناء انضياع عن مخالفة
الاصل وان لم يضمر فان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن لا يجوز تعدد العاملين في اعراب واحد لنص سيبويه

عليه

عليه وقد وجد ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد الثالث الاستثناء من الاستثناء يختص بما يليه فكذا في غيره
دفعا للاشتراك الرابع الظاهر انه لم ينتقل المتكلم من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها فانه لما كان السكوت
يدل على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام اخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا
الاستثناء عايدا الى الجميع لزم ابطال ما اصلناه من الانتقال يدل على تمامية الغرض الخامس المقتضي لرجوع الاستثناء
الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه فانه لما كان مستقلا بنفسه من غير ان لم يجب تعليقه بذلك الغير واذا اعلق بما يليه استقل
وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان تعلق بغيره السادس من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه فظاهره الاطلاق يقتضي خلافه ولما خصصنا الجملة التي
بينها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة السابع قال صلعم الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال اسمه
نعم منحة ... مرضعة ومنيحة مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وهو لا يرجع الى الاول دون الاخير بالاجماع الثامن ان استثنى بعقب

التاسع

جملتين فلا يكون بظاهره عايدا اليهما كما لو قال انت طالق ثلثا وثلثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لان الثلثا
التاسع دخول الجملة الاولى تحت لفظ معلوم ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين والاعتراض على الاول
المنع من مخالفة الاستثناء للاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي مع انتقاضه بالاستثناء
بمشيئة الله تعالى وبالشرط فانهما عايدان الى الجميع مع عدم الاستقلال لا يقال الشرط وان تاخر لكنه متقدم فصار جميع ما بعده مشروطا
به والاستثناء بالمشيئة يقتضي ضرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض لانا نقول يمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة
سلمنا لكن لا نسلم ان التقدم يقتضي العود الى الجميع بل الى ما يليه واما الاستثناء بالمشيئة فلم لا يختص بالاخيرة وانما يتم كلام الخصم لو
سلموا صحته الاراجيف وعلى الثاني بالمنع من عدم اجتماع العاملين على معمول واحد ونص سيبويه معارض بنص الكسائي على الجواز
وليست العلل النحوية موثرة بل معرفة وعلى الثالث انه لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول كذا في الجمل انه لو
امتنع العود الى بعضها اختص بالكل عوده اليه على ان قياس الحكم على الاستثناء في الاستثناء خال عن الجامع اذ لا حمل ههنا وعلى الرابع بالمنع
من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فانه نفس النزاع وعلى الخامس انه لا يمنع من تعلقه بما تقدم كالاجماع لا يوجبه
فلا حجة لكم فيه والاستقلال وان اقتضى انه لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز وقوله لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء اذا كان مستقلا
بنفسه ان تعلق بغيره قلنا لانه مستقل بنفسه والتعلق بغيره جايز ولا واجب لا يجوز ان تعلق بغيره والاستثناء المتعقب بجملتين
غير مستقل بنفسه فبالضرورة تعلقه بما يليه المستقر له وانه مستقل بذلك فمن الجايز ان يتعلق بما تقدم وان لم يكن واجبا كما لو تخصص
بالشرط فانه تقدم او تاخر اذا عقب بعض الجمل اتى ذو استقلال مع انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول الاستقلال بالبعض
وعلى السادس بالنقض بالشرط اولا وبالمنع من كونه اللفظ على ظاهر العموم مع تعقب الاستثناء وانما يكون ظاهرا في العموم لو خلا عن
الاستثناء وعلى السابع ان الجلد انما لم يرجع اليه الاستثناء لانه حق الادمي ورجع عندنا الى جميع ما تقدم عداه ونحن ايضا نمنع من عدم
الرجوع الى البعض لمانع وانما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق لانه حق الله تعالى ولا يسقط الا بالتصدق ... وعلى الثامن بالمنع من تعدد
الطلاق على مذهبنا واما من جوزه فقد ذهب بعض الشافعية الى عوده الى الجميع وان الواقع طلقتان سلمنا لكن المعتبر من قوله ثلثا

وثالثها انما يعود الى الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليها كان مستغرقا وهو باطل على التناسخ بالمنع من الدخول على تقدير الاستثناء
ثم لو صح ذلك فعود الاستثناء الى الجمل المتقدمة يمنع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عوده بدليل اخر الى الجملة المتقدمة دون المتاخرة
فيبقى الشك حاصلا في الاخيرة كحصوله في المتقدمة ثم ينتقض بالشرط والوصف على ما في الحجج احتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجوه الاول
يحسن الاستفهام عن ارادة المتكلم للعود الى الجميع او الى الاخيرة والاستفهام دليل الاشتراك الثاني الاستعمال في القران العزيز ولسان العرب
يدل على عود الاستثناء تارة الى الجميع واخرى الى الاخيرة والاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الثالث الحال والظرفان يصح تعلقهما
بالجميع وبالاخيرة فكذا الاستثناء بجامع الاشتراك في الفضلة والاعتراض على الاول والثاني بما تقدم في باب العموم مع تجويز ان
يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما يقوله الواقفية او لانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام
للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى الثالث بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل بل الحال والظرفان تعود الى الجميع كما ذهب اليه
الفريق الاول في الاستثناء او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في اللغة وهو باطل مع ان الاشتراك في بعض الوجوه
لا يقتضي التساوي في كل الوجوه

المطلب الثالث في الشرط والغاية والصفة وفيه مباحث

في حد الشرط قال الغزالي هو ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو خطا اذ المشروط لا يعرف الا بالشرط فيدور وينتقض ايضا بجزء السبب وبالشرط
الساري فانه يلزم ان يوجد عند وجوده وان كان اللزوم من جهة المساواة وقال بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه تاثير المؤثر في تاثيره لا في ذاته
وينتقض على مذهبهم بالحيوة القديمة فانها شرط وجود علمه تعالى ولا تاثير هناك وقيل الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه
لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وهو اما عقلي كالحيوة والعلم او شرعي كالطهارة او لغوي وله ذوات كان واذا ومن وما
ومهما وحيثما واين واذما وام الباب ان لانها حرف والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هي الحروف فلذا دخلت في جميع صور الشرط
بخلاف البواقي لاختصاص من بالعقلاء وما بغيرهم واذا ما لابد فيه من الوقت مثل اتيك اذا احمر البسر وفيه نظر فان ان انما تدخل
على المحتمل حاصله واذا تدخل عليهما تقول اتيك اذا احمر البسر واذا دخلت الدار ولا تقول اتيك ان طلعت الشمس

في الاحكام

وهي اربعة الشرط والمشروط قد يتحد كل منهما وقد يتعدد وقد يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول ان جئتني
اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك والرابع ان جئتني ودخلت
الدار اكرمتك واعلم ان التعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل ويتكثر الاقسام ح اما التعدد على الجمع فقد سبق واما على البدل
فمثال تعدده ان جئتني او دخلت الدار اكرمتك واعطيتك ومثال تعدد المشروط ان جئتني اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدده
الشرط ان جئتني او دخلت الدار اكرمتك او اعطيتك والتحقيق انه راجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزاء واحد فان كانا على الجمع لم يحصل
المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على البدل توقف المشروط على حصول احدهما وهما بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد
متقدم تقدمهما معا واذا اتحد الجزاء فان كان على الجمع توقف كل واحد من المشروطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل على سبيل
الجمع وان كانا على البدل كان وجود احد المشروطين متوقفا على وجود احدى الشرطين واذا كان الشرط على الجمع والمشروط على
البدل كان وجود احد المشروطين موقوفا على مجموع الشرطين ولو كان بالعكس توقف مجموع المشروطين على وجود احد
الشرطين الثاني الشرط اما ان يستحيل دخوله في الوجود الا دفعة واحدة سواء كان لانتفاء التركيب او لاستحالة تقدم احد اجزائه

على الاخر

على الاخر واما ان يستحيل دخول جميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم اذا وجد حرفا يكون الثاني معدوما وعند وجود الثاني
يعدم الاول واما ان يصح دخوله في الوجود دفعة او بتعاقب اجزائه وعلى التقديرات الثلث فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان
الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها ففي الاول يحصل الحكم مقارنا لاول زمان
وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط اذ لا وجود لذلك المجموع في التحقيق وانما اهل العرف يحكمون بالوجود
عند وجود اخر جزء من اجزائه وقد علق الحكم على وجوده فيكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده حقيقة عند
دخول اجزائه دفعة في الوجود انما اعتبرنا اخر جزء من المجموع في الثاني لضرورة عدم اجتماع اجزائه فيبقى ما يمكن اجتماع اجزائه
على الحقيقة يجب ان اجتمعت الاجزاء دفعة واحدة حصل الجزاء والا فلا ج ذهب الشافعي وابو حنيفة معا الى ان الشرط الداخل على
الجمل يقتضي تخصيص الجميع به وقيل بما يليه فان كان متاخرا اختص بالاخيرة وان كان متقدما اختص بالاول د الاختلاف في
وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى لو بقي الواحد لم يكن
قبيحا ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء ويجوز تقديم الشرط لفظا وتاخيره والاولى تقديمه لان الشرط متقدم طبعا فالاولى
شرط التناسب المرتب فيه وان يتحقق التقدم وضعا

في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته والفاظها حتى والى
كقوله تع حتى يطهرن الى المرافق ولابد ان يكون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيها لم تكن الغاية
غاية وطرفا بل كانت وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمفصل معلوم كاتموا الصيام الى الليل وجب ان لا يكون حكم ما بعدها
بخلاف ما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن لذلك مثل الى المرافق فالمرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم
يجب فيه الحكم فانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع في البعد اولى فهنا يجوز ان يكون ما
بعدها داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن فان الحقيقة الغاية هنا
الاخير ويرجع الاول بالغاية لقربه منها وفيه نظر لانه قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا
وقد يتعدد على البدل فتكون الغاية في الحقيقة احدهما مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق وقد يتعقب جملا متعددة
فيرجع جميعها الى الجميع او الاخيرة خلاف كما في الاستثناء

في التقييد بالوصف الحكم قد يتخصص بالوصف كقولنا اكرم
بني تميم الطوال فيخرج القصار منع من دخول القصار بحسب الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف والوصف المخصص قد يكون ثبوتيا وقد
يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب جملا مثل اكرم بني تميم واخلع على ربيعة الطوال والبحث في عود الوصف
الى الجميع او الاخيرة كما تقدم في الاستثناء

في الادلة المنفصلة تخصيص العام اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالسمع
وهيهنا مباحث

في تخصيص العام بالعقل اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور الى جوازه ومنع طائفة شاذة من
المتكلمين والتحقيق ان النزاع لفظي فانه لا خلاف في المعنى لان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته
في بعض الصور فاما ان يحكم بمقتضى العقل والنقل معا فيلزم اجتماع النقيضين او يرجح النقل على العقل وهو قح لان العقل اصل
النقل فلو قدحنا فيه لتصحيح فرعه لزم ابطالهما معا او يرجح العقل على النقل وهو المقصود من تخصيص العموم مثاله قوله
تع وهو على كل شيء قدير وقوله الله خالق كل شيء فان ذاته تع مندرجة تحت الشيء مع انه يستحيل ارادة ذاته من هذا الخطاب

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والصبي والمجنون غير مرادين واخراج ذاته نوع عن عموم الخطاب الاول معلوم بضرورة
العقل واخراج الصبي والمجنون عن الخطاب الثاني معلوم بنظره لعدم الفهم في حقهما فمعنى التخصيص موجود واما الاطلاق لفظ المخصص
فان اريد به الاصل الذي يوثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص ص
هو الارادة القائمة بالمتكلم فالعقل دليل على تخصيصها وهو دليل المخصص لا نفسه لكن هذا لا يمنع العقل من تسميته بالمخصص وكذا
يمتنع الكتاب والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ احتجوا بوجوه آ التخصيص بيان والتخصيص مبين والبيان تابع للاشكال
اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه وهو غير متصور هنا لان دلالة الالفاظ تابع لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد
باللفظ الدال على ما ينافيه العقل ولا يكون لفظ دالا عليه لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون
مخصصا ب التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان تابع للاشكال فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا
ولا مخصصا ج لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كونهما بيانا او تخصيصا د لجاز ان يكون صحيح الاحتجاج
بالعقل مشروطا لعدم معارضته عموم الكتاب ه يمنع تخصيص الصبي والمجنون فان خطابهما ممكن كما في ارش الجنايات وقيم
المتلفات واجماع الفقهاء على صحة اسلام الصبي واختلافهم في صحة اسلامه ولولا دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن آ
امتناع قصد المتكلم لا يقتضي امتناع الدخول لغة ونحن نم امتناع القصد لا امتناع الدخول لغة والتخصيص انما يحصل
باعتبار الدخول لا القصد والا لزم التناقض وفيه نظر لبقاء التناول لغة بعد التخصيص والتحقيق انه تخصيص باعتبار
قصور جزئيات المراد عن جزئيات التناول وعن ب ان التخصيص يجب تاخيره باعتبار كونه مخصصا ومبينا لا
باعتبار ذاته وعن ج انه امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معروف لبيان مدة الحكم المقتضي في نظر الشرع وذلك
مما يستحيل الاطلاع عليه عقلا بخلاف معرفة استحالة كونه ذاته في محل وقد اعرضنا وعن د على انا نمنع كون العقل ناسخ
فان من يجوز نسخ النقل بالعقل وعن د ما تقدم من انه مع التعارض بين العقل والنقل يجب تقديم العقل وتاويل
النقل وعن ه ان تعلق الحق بالجاني من باب خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء انما يتعلق بخطاب التكليف متعلق
بالولي لانها وصحة صلاته واسلامه لا تدل على دخوله تحت خطاب التكليف فان صحة الصلاة معناها انعقادها سببا لثوابه
وسقوط الخطاب عنه لها اداها في اول الوقت وبلغ في آخره لا يعني انه امتثل الشرع حتى يكون داخلا تحت خطاب
التكليف بل ان كان ولابد فهو داخل تحت خطاب الولي بفهم خطابه دون خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه على
ان منع تخصيص الصبي غير معتبر اذ ليس لبعض اجلة المسائل لا يقال اذا كان الفهم شرطا فاسقط قول الفقهاء النائم
في جميع الوقت مخاطب بالقضاء لانا نقول ليس المراد بصلى وهو نائم او ان النوم عن نفسه بل ما ذكره قاضي القضاة تمييزه
في تفسير قولهم ان الانسان مخاطب وهو وجوه آ انه مكلف بما تضمنه الخطاب ب ان سبب الوجوب حاصل للنائم لانه
في اختص بسبب وجوب القضاء بخلاف المجنون ولهذا قالوا الحائض مخاطبة بالصوم دون الصلاة ج لزوم حكم
الخطاب كما في السكران لا يقال فقد فصل الفقهاء بين صلاة الصبي بطهارة وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصفة
التي يسقط فرض البالغ وليس كذلك اذا اخلت عن الطهارة وانها اذا وقعت بطهارة فقد وقعت على الوجه الذي امرنا

ان ناخذه

تخصيص الكتاب بالكتاب

ان ناخذه برهانا علم ان العقل كما دل على التخصيص فكذا الحس كقوله تع واوتيت من كل شيء تدمر كل شيء مع خروج السموات
والارض عنها ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم تجعلها رميما بالحس
في تخصيص الكتاب بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر جوازه لنا وجوه آ ان قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ورد مخصصا لقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وكذا قوله ولا تنكحوا المشركات مخصص بقوله
تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز ب العام والخاص دليلان متعارضان ولا يمكن كل واحد
منهما على ظاهره والا لزم التناقض ولا اهمالهما بالكلية والا لزم ابطال دليل خالي عن المعارض والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله
وبيان الشرطية ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض لدليل ثبوت الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم ذلك ولا اهمال العام
بالكلية لما تقدم ولا الخاص بالكلية لانه دال على محله اقوى من دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان واحدهما ارجح وجب العمل بالراجح ج
فلم يبق الا العمل بالراجح للدليلين والجمع بينهما وذلك بان يعمل بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص في محله ج فما زاد تعينا
امتناع الجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه فلابد من الترجيح لاحدهما فنقول زوال الدليل ان كان على سبيل
التخصيص ثبت المطلوب وان كان على سبيل النسخ فكذلك فان كل من جوز نسخ الكتاب بمثله جوز تخصيصه على انا نقول التخصيص اولى تجلنا
من النسخ لاستدعاء النسخ ثبوت اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظ العام للصورة
المخصوصة مما يتوقف عليه النسخ اكثر فهو مرجوح ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع الاثبات والمنع اسهل من الرفع
ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوض
البيان اليه فلا يحصل الا بقوله صلى الله عليه وآله والاية تخصيص المخصوص مبين والجواب المعارضة بقوله تع وانزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء ولان تلاوته صلى الله عليه وآله للاية المخصصة بيان منه لا يقال ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا لكن
لا يصح مع جهل التاريخ لاحتمال تقدم الخاص فيكون العام ناسخا او تاخره فيكون الخاص مخصصا له ولا ترجيح فيجب التوقف ناسخا م
والرجوع الى دليل غيرهما كما اختاره ابو حنيفة والقاضي ابو بكر سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل بالتاريخ لكن لو
تاخر العام ينبغي ان يكون ناسخا لان ذكر العام يجري مجرى ذكر جزئياته ولو نص الحكم المعين كان ناسخا للجزء السابق فكذا
ادرجه في اللفظ يجب العام ولان الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم متردد
بين كونه منسوخا ومخصصا لما بعده فلا يكون مخصصا للتنافي بين البيان والتلبيس ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالا احداث
لانا نقول ما سبق من الادلة يقتضي كون الخاص راجحا على العام فيما اذا جهل التاريخ ويمنع اجراء ذكر العام مجرى ذكر الجزئيات
اذ ذكر الجزئيات تنافي التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من امكان النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص ممنوعا منسوخا
ومخصصا ان اريد به التساوي في الاحتمال فهو مسلم وان اريد تطرق الاحتمال في الجملة فالمنع كونه مخصصا ولو منع من كونه مخصصا للنسخ تطرق الاحتمال لكون الاحتمال
بالخاص البعد من كونه ناسخا وقول ابن عباس ليس بحجة   في تخصيص السنة المتواترة بمثلها ذهب الاكثر الى جوازه
لان العام والخاص اذا تعارضا لم يكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام في كل الصور لاهمال الخاص
لما تقدم فلم يبق الا العمل بالخاص في مورده وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين وايضا قال صلى الله عليه وآله

بما سقت العشر وهو عام في النصاب وغيره وقال لا زكوة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك العموم احتجوا بقوله تع ولتبين
للناس ما نزل اليهم جعله منصوبا لتبيين الاحكام فلا يجوز افتقاره الي بيان والجواب هذا لا يمنع من كونه مبينا لما ورد علي
لسانه صلي الله عليه واله من السنة

في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس لا خلاف في ذلك والاصل فيه فالقدم
وايضا فقد وقع بهما اما بالقول فكما خصصوا عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله صلي الله عليه واله القاتل لا يرث وبقوله صلي الله عليه
واله لا تتوارث اهل ملتين واما بالفعل فانهم خصصوا قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة لما تواتر عنه صلي
الله عليه واله من رجم المحصن وفيه نظر للمنع من كون اسم الجنس المحلي باللام للعموم ويمكن الاحتجاج هنا بالاجماع علي عمومية
واما العكس وهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس خلافا لقوم من امتناع العمل بهما او اهمالهما
والعمل بالعام خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته والعام فيما عدا تلك الصورة احتج المخالف بقوله تع ولتبين للناس
ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب وهو انما يكون بالسنة فلو كان الكتاب مبينا لها لامتنع تبيينه بها لزم الدور لان المبين
اصل والبيان فرع فلو كان الكتاب مبينا لكان تابعا للسنة والجواب ما ذكرناه من كون النبي صلي الله عليه واله
مبينا للسنة بما يرد علي لسانه من القران فان السنة منزلة ايضا لقوله تع وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي
وانما لم يكن قرانا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تع وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من الشيء باطلاق الاجماع
علي ان القران مبين بقوله تع تبيانا لكل شيء واي شيء فدل علي كون القران مبينا لم لزم ان يكون تابعا لما ذكرتموه
ولان القطعي قد عرض بين الظني ولا ينحط عن درجته

في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع لا خلاف في ذلك
لما تقدم من ان الظنيين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر الامكان ولانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع علي ان العبد
لا يرث وخصوصا اية الجلد بالاجماع علي ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما العكس وهو تخصيص الاجماع بالكتاب او بالسنة
المتواترة فانه باطل بالاجماع لان الاجماع علي الحكم العام مع سبق المخصص خطأ والاجماع يمتنع خطؤه فاعلم ان التحقيق هنا
ان نقول ان الاجماع نفسه لا يقع مخصصا للقران ولا للسنة بل هو كاشف علي انه قد حصل مخصص لذلك العام لانا اذا رأينا
اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم انما قضوا بذلك لدليل وقفوا عليه ولو كان الاجماع خطأ وهو
باطل وكذا اذا قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ بنفسه

في تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة بفعل الرسول صلعم علي غيره هل يجوز ان يخصص العموم اولا فاثبته الاكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة
ومنعه ابو الحسين الكرخي والتحقيق ان نقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول صلعم كما قال الوصال حرام علي
كل مسلم فاذا فعل ما ينافيه كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه اجماعا واما في حق غيره فكذلك ان دل الدليل علي
ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصصه الدليل وفي تلك الواقعة لكن المخصص للعموم لا يكون ذلك
الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيصه لذلك
العام في حق غيره وان كان اللفظ العام غير متناول للرسول صلعم بل للامة فقط فان دل الدليل علي ان حكم غيره
مثل حكمه صار العام مخصصا بالنسبة الي الامة و في الحقيقة يكون نسخا للمجموع وفعل الرسول صلي الله عليه واله فانه لا
يكون

مع ذلك الدليل والاولا والمافي حق الرسول صلي الله عليه واله فانه لا يكون تخصيصا لعدم تناوله اللفظ وعلي هذا التقرير فالاكثر
اختلاف في ذلك اما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف فيه لان اللفظ ان تناوله وقد فعل خلافه كان العام
مخصوصا في حقه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص بل ان وقع نزاع في ذلك فانما هو في كون فعله صلي الله عليه واله ناسخا
لحكم العموم احتج المانعون من التخصيص بان المخصص للعام هو الدال علي وجوب متابعته وهو قوله تع فاتبعوه وهو اعم من العام
الدال علي بعض الاشياء فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام علي الخاص وهو باطل والجواب ليس المخصص مجرد قوله فاتبعوه
بل هو مع الفعل وهي مجموع اخص الذي يدعي تخصيصه بالفعل

في التخصيص بالتقرير اذا فعل الواحد من الامة
فعلا بحضرته صلي الله عليه واله بخلاف مقتضي العموم ولم ينكر عليه مع علمه صلي الله عليه واله فهو مخصص لذلك العام في حق
ذلك الفاعل عند الاكثر خلافا لشرذمة لنا ان تقريره صلي الله عليه واله وعدم انكاره منه علي الفاعل دليل قاطع في تخصيص ذلك
العموم في حق ذلك الفاعل والا لكان فعله ولو كان منكرا لاستحال من النبي صلي الله عليه واله السكوت عنه وعدم الانكار عليه فترك
الانكار دليل الجواز واحتمال نسخ ذلك الحكم مطلقا او عن ذلك الواحد بعينه بعيد واحتمال تخصيصه من العموم اولى واقرب
اذا ثبت هذا فان عقل معني اوجب تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل مشارك في ذلك المعني مخصوصا ايضا مطلقا
عند القائلين بالقياس وعندي اذا كانت العلة منصوصة او انه ثبت ان حكمه صلي الله عليه واله في الواحد حكمه في الكل كان غيره
مخصوصا والا فلا وعلي تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لان التقرير لا صيغة له فلا يقع
في مقابلة الصيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب
صلي الله عليه واله التخصيص بذلك الحكم دون غيره دفعا للمحذور من التلبيس باعتقاد المشاركة كذلك في حكمه ولقوله صلي الله عليه واله
حكمي علي الواحد حكمي علي الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا للمحذور من تطرق الخطأ
علي النبي صلي الله عليه واله بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضا ينتقض بالفعل وقوله صلي الله عليه واله حكمي علي الواحد يمنع من
والتلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الامة لم يكن تخصيصا بل نسخا علي ما تقدم

في تخصيص
الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء الاربعة وقال قوم لا يجوز اصلا وهو اختيار السيد المرتضى الا انه
قال قد يجوز ان يتعبدنا الله تع بذلك فيكون واجبا الا انه ما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك
بدليل مقطوع جاز لانه يصير مجازا فتضعف دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كان متنه ظنيا والا فلا وقال ابو
الحسين الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا وجاز تخصيصه وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز
وتوقف القاضي ابو بكر والوجه الاول لنا وجوه الاول العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص من العموم
فيجب العمل به في صورته وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين لان العمل بالعام ابطال الخاص والعمل بالخاص
بيان للعام لا ابطال له والبيان اولى من الابطال الثاني اجمع الصحابة ومن بعدهم علي تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان قوله
تع اقتلوا المشركين خص بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخصوا قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله
صلي الله عليه واله لا تنكح المرأة علي عمتها ولا خالتها وخصوا قوله تع والسارق والسارقة بقوله صلي الله عليه واله لا قطع الا في ربع دينار

اعترض بان اجماعهم على التخصيص وان ثبت فالمخصص الاجماع والاسقط الدليل لانتفاء الابد لهذا الاجماع من مستند لانا
نقول يمنع الاستناد الى هذه الاخبار ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه وآله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
طابقه فاقبلوه وما خالفه فردوه وايضا فان كون الاجماع حقا مستندها ولا يلزم من موافقة الخبر التخصيص الاسناد اليه وايضا
جاز ان يكون هذه الاخبار متواترة او لانهم صارت احادا وايضا جاز ان يكون في المخصص عندهم ليس بخبر مطلقا بل مع انضمام
قراين اليه وفيه نظر لانه لا يلزم من اجماعهم على التخصيص استناده اليه لانا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الاحاد وقوله
صلى الله عليه وآله وما خالفه فردوه ويمنع دلالته على صورة النزاع فان المخصص مبين لا مخالف لانه دل على ان المراد من العموم
ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا والتخصيص اذا لم يكن لسبب ظاهر ووجد ما يصلح للسببية غلب على
الظن استناد الحكم اليه وفرضنا التواتر او لا بعيد لعدم خفائه عن الصحابة سيما الحكم لا يقربها لان البحث عن المخصص
الدافع العموم القران بل يجوز ان يكون خبر واحد لان المفسدة التي يذكرونها وهو ترجيح المظنون على المعلوم متحققة
هنا والاصل عدم القراين احتج المانعون بوجوه الاول الاجماع على المنع كما روي عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس
حيث روت عن النبي صلى الله عليه وآله انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري
صدقت او كذبت الثاني روي انه صلى الله عليه وآله قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه والمخصص للكتاب مخالف للكتاب فوجب رده الثالث الكتاب مقطوع به وخبر الواحد ظني والمقطوع
والمقطوع اولى من المظنون الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به والثاني باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر
الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول [illegible] عن كونه
اجماعا على انا نقول بموجبه فان الخبر المشكوك في صدقه لا يجوز التخصيص به بل ما يظن صدقه وانتفاء التهمة والنسيان
عنه بل هو دليل لنا لانه علل بعدم علمه بصدقها او كذبها لا بكونه خبر واحد وفيه نظر لوجود العلة في المتنازع وعن الثاني
انه يرد في السنة المتواترة ايضا وما تقدم وعن الثالث انه معارض بالبراءة الاصلية وايضا فان الكتاب وان كان
مقطوعا به لكن في متنه دون دلالته فانه مظنون فيها وخبر الواحد مقطوع في دلالته مظنون في متنه فتعادلا ولانهم
فان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاعملوا
ان حكي ذلك ثم ظننا صدق الراوي وصار ذلك الحكم قطعيا وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فلئن
دل على الثاني خبر الواحد دون الاول ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره
في القوي في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي صلى الله عليه وآله فهما كالمتنافيين فاما ان يكونان
عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا وهذا الاخير اما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما ان يقترنا اولا والثاني
فاما ان يتقدم العام والخاص فالاقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران مثل ان يقول في الخيل زكوة ثم يقول عقيبه
ليس في الذكور من الخيل زكوة فهنا يكون الخاص مخصصا للعام عند الجمهور وقال بعض [illegible] ان ذلك القدر من العام يصير

معارضا

معارضا بالخاص فلنا وجوه الاول ان الخاص في دلالته على مدلوله اقوى من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى
ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك
الراجح لا لاجله خلاف المعقول الثاني العمل بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة الخاص جمع
العمل الخاص عمل بالدليلين فيكون الثاني اولى الثالث العرف يقتضي ما قلناه فان من قال لعبده اذا دخلت السوق
فاشتر كل لحم ولا تشتر لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول وشرع اعترض اما على سبيل البداء او انه لم يرده
من لفظ العموم لا يقال لجاز ان يكون الامر بالعلم للندب وعدم الزكوة في الذكور اولى من الظاهر لانا نقول نطق على نفي الوجوب
وهو ان كان مجازا في استعمال العام المقطوع الا ان تخصيصه مجاز ايضا فلم كان احد المجازين اولى من الاخر لانا نقول
ظاهر العموم يقتضي الايجاب في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل [illegible] تناول
الاناث وليس كذلك اذا خصصنا الذكور من الوجوب لانا قد عدلنا عن ظاهر العام في صورة الذكور خاصة لدليل تناولها لهما
واقتضى اخراجها وايضا فان ذلك في غير صورة النزاع اذا التقدير [illegible] في الصنفين في الاحكام وما ذكرتموه لا تنافي فيه فان
ثبوت الاستحباب في نفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين متنافيين بان يقول ليجب الزكوة في الخيل لا يجب
في زكوة الخيل ولا يمكن هنا الاعتذار بما ذكرتموه وفيه نظر لان التنازع في المتنافيين ظاهر لاستحالة الحقيقة من عليه
السلام وهو ثابت هنا الثاني ان يتاخر الخاص فان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان بيانا للتخصيص كالاول
ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور
وقت العمل به وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا وبيانا لان المراد المتكلم فيما بعده دون ما قبل لان البيان لا يتأخر
عن وقت الحاجة الثالث ان يتاخر العام وقد اختلف فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري
وهو الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم وتوقف ابن العاص لنا ما تقدم
من ان الخاص اقوى دلالة فيكون العمل به ارجح ومن ان العمل بالعام في جميع الصور يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا
يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص فيكون نسخا لا الغاء للخاص
او قد عمل به اولا فكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان العام واحتج ابو
الحسين بان قوله لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابدا وقوله من بعد اقتلوا الكفار يفيد قتلهم في حال من الحالات والخبر الخاص
يمنع من قتلهم في تلك الحالة فاذا تمانعا والخاص اخص باليهود واقل احتمالا وجب القضاء به ولو قال اقتلوا اليهود ثم قال لا
تقتلوا الكفار وقد تعبدنا اليهود بغيره لم تقتلوا ان الامر يقتضي قتلهم في حال من الحالات والنهي يمنع من ذلك فاذا تعارضا في
ذلك قضي بالخاص واحتج الشافعية بان الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم
لا يترك بالشك وهو ضعيف لانهم ان ارادوا ان العام لو افرد لم نعلم دخول ما تناوله تحته فمم وان ارادوا انه لا يعلم ذلك لاجل
الخاص فنفس النزاع وهو تركه قولهم ايضا لنقطع على خروجه من العموم ولا شك فيه واحتجوا ايضا بان تقدم الخاص كالعهد
بين المتكلم والمخاطب بما يعرف الخطاب العام اليه وهو ضعيف فان معنى قولهم انه كالعهد ان المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على

انه اراده بالعام ما دون الخاص وانه لا يفهم السامع الا ذلك وفيه النزاع واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول ان تناول العام
لآحاده يجري مجرى الفاظ خاصة تتناول كل واحد منها ما دل عليه فان قوله اقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا
وعمرا وبكرا وخالدا ولو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا فكذا ما قلناه الثاني ان الخاص المتقدم يحتمل
نسخه والعام يمكن ان يرفعه وكان ناسخا له الثالث تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه
مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واذا كان العام متاخرا وجب الاخذ
به الخامس لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا واحترزنا بقولنا
لفظان عن العام المخصوص بالعقل فان المتقدم هناك هو المسلط والجواب عن الاول بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات
يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان جرى مجرى الفاظ خاصة باحاد ما تناوله في
كونه متناولا لها فانه يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه لان الخاص لم يدخل تحته اشيا فيخرج بعضها والعام
قد تناول اشيا يمكن ان يراد به بعضها فصح قيام الدليل عليها وعن الثاني انه لا يلزم من امكان رفعه ان يكون رافعا
مع انه كما يمكن ان يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم يمكن ان يتصور فيه كونه مخصصا بالخاص المتقدم فان قالوا
تاخره يقتضي كونه ناسخا قلنا انه نفس النزاع وايضا فانما يمكن ان ينسخ المتقدم اذا لم يثبت كونه مخصصا بالمتقدم
فبينوا ذلك وقد تم مطلوبكم وعن الثالث ان الخصم يقول انه ليس بمتردد عندي بين هذين وقد صح كونه مخصصا
ثم ان منع هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص منع التردد من كون العام ناسخا للخاص وعن الرابع ان قول الصحابي
ليس بحجة مع انا نخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظه ليس للعموم سلمنا لكن ذلك مع تعارض الدليلين
وتساوي الحكمين فان المتاخر يكون ناسخا ويتعين العمل به حينئذ ويمنع التعارض هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من العام
المتاخر وعن الخامس بالمنع من التعارض لما بينا من منع كون صورة الخاص مرادة من لفظ العام سلمنا لكن الفرق
بين صورة النزاع وما بين ما اذا تاخر الخاص واضح فان الخاص اقوى فوجب تقديمه ولانا لو لم نسلط العام المتاخر
على العام المتقدم لزم الغاء الخاص بالكلية اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم ذلك احتج
القائلون بالوقف بان كل واحد من هذين الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا
اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم وخصوص من وجه فان قوله لا تقتلوا اليهود اخص باعتبار ان
اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل فيها المتاخر وهو الزمان
المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر فالخاص المتقدم اعم في الزمان واخص في الاعيان والعام المتاخر بالعكس واذا
كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين والجواب ان العموم من
وجه انما عرض باعتبار فرض المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار
الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار وعلى تقدير كون العام المتاخر نهيا يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعدم
تناول الامر كل الازمان وفيه نظر فان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار على ما بيناه والاقرب منع العموم هنا والالزام الخ

ويعرض بها على تقدير نسخها لانه لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومه حكم
الخاص بالنسبة الى الزمان لكن لو ثبت ذلك تقدم حكم العام عليه من هذه الحيثية بمعنى انه يبطل حكمه فلا تساوي في
الثبوت فلا يتحقق العموم الرابع ان يجهل التاريخ وقد اختلفوا هنا فقال الشافعي يبني العام على الخاص ويخص العام
وقال ابو حنيفة بالوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يترجح به احدهما وهو يشد به على اصله لان الخاص دائر بين ان
يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مردودا او ما وجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي بوجوه الاول ليس للخاص مع
العام الا المقارنة والتقدم والتاخر وعلى التقادير الثلاثة يكون الخاص مخصصا للعام فكذا مع جهل التاريخ وضعف بان
بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا
ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فانه ان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان
كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا وح لا تردد بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين
ان يكون ناسخا مردودا فلا يجب تقديم الخاص على العام الثاني العام يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد
اولى وهو ضعيف للمنع من الاصل ولان القياس يقتضي اصلا يقاس عليه وذلك الاصل ان كان مقدما على العام
لم يجز القياس عليه وكذا اذا لم يعلم تقدمه وتاخره الثالث فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين
باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقول النبي صلى الله
عليه واله لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح النصرانية حرمه لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
وجعل هذا العام رافعا لقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه لانا نقول انما ادعينا اجماع اهل هذه
الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك بدليل ولانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله ولا تنكحوا المشركات
جاز ان يكون متاخرا فيرفع حكم المتقدم وان كان عاما لانه ربما كان يعتقد ذلك الرابع اذا جهل التاريخ وجب حملهما
على الاقتران كالغرقى اذا جهل التقدم والاقتران فان امرهما على الاقتران ويضعف بان الاحتمال يحتج على ذلك
بل جماعة من الصحابة ورث كل واحد منهما من الاخر الخامس اذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا الخبر وهو
ضعيف لعدم الجامع مع قيام الفرق فان الاستثناء لا يستقل بنفسه على انفراده فلم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف
الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما وانما يأتي الى حجة المقارن السادس القياس يعترض به على العام فالخبر
الخاص اولى بذلك وهو ضعيف لان اصل القياس ان كان متقدما على العام وكان منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم
لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول الان تبيعوا البر متفاضلا وقت حلت جميع البياعات فانه يحتج بنسخ تحريم البر ولا يجوز قياس
الارز عليه في التحريم وان اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه ايضا وان كان اصل القياس غير متقدم على العام بل وجب نافيه
صح القياس عليه وخص به العام مثل ان ينهى عن بيع البر ثم يقول بعده احب بيع مكيلي البر فانه لا ينسخ البر بل
بيع البر فيجوز القياس على البر المكيلات ويخص من جملة هذه العمومات ولا يشبه ذلك مسئلتنا لان صورة النزاع يمكن ان

يكون الخبر المتقدم منسوخا بالعام المتأخر لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف فان الغاء الخاص
اذا اريد به ان لا يعمل به اصلا فالحكم ممنوع منه ونحن لا نقول به وان اريد انه لا يستعمل الان وان كان مستعملا في وقت
فذلك جائز عندنا وهذه حال المنسوخ ولو صح اللازم امكان الالغاء ثم الدليل الثاني لو لم يخص العام بالخاص
لوجب ان ينسخ الخاص بالعام والغاؤهما والاول باطل مع فقد التاريخ وكذا الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز الغاؤه
وهو ضعيف فان الخصم يقول ان التخصيص يحتاج الى تاريخ لانه لا يخص العام بخبر متقدم وان اريد بالغائهما
الرجوع الى غيرهما والى الترجيح فالخصم لا يمنع منه لان المنع منه انما يكون اذا امكن استعمال الكلامين ولا يمنع مع
فقد الامكان وقد علم انه ليس الحمل على التخصيص اولى من النسخ ولا بالعكس واحتجت الحنفية بوجوه الاول ان العام
يجري في تناوله الاحاد مجرى الفاظ خاصة باعداد وهذه لا يعرضها الخاص فكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه ينتقض
بمنع التخصيص مطلقا الثاني لو خص اخص الخبرين اعمهما لخص اخص العلتين اعمهما وهو قياس بغير جامع
وعلى انه ينتقض بمنع التخصيص انه يضامه المقارنة ويمنع تخصيص المتقدم قالوا اذا وجب التوقف في الخبر وجب
العدول الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها الثالث اتفاق الامة على العمل باحدهما كخبر الاوساق الرابع عمل الاكثر
باحدهما وعتبهم على تارك العمل به كعملهم بخبر ابي سعيد وعتبهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقدين الخامس ان يكون
الرواية لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري امرين ان يكون احدهما بيانا للاخر باتفاق كاتفاقهم على ان قوله صلى الله
عليه لا قطع الا في ثمن المجن بيان لاية السرقة فوجب كذلك [?] وان يتضمن احدهما حكما شرعيا وهذه الصور انما
تأخر احد الخبرين فانه لو كان متقدما لصار منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما اتفق الناس على ترك استعماله ولما كان نقله
اشهر ولما احتجوا على انه بيان لما [?] وكون الحكم شرعيا يقتضي كون الخبر الذي تضمنه [illegible] وان الخبر المتضمن
الحكم الشرعي متأخر عنه وهذا الحكم ضعيف واما حكم العامين المتعارضين والخاصين فسيأتي في المتعارضين من البحث ان شاء
الله تعالى في باب الترجيح وهذا اخر الجزء الاول من نسخة المصنف التي بخطه دام ظله   فيما ظن انه من مخصصات العموم
وليس كذلك وفيه مباحث الاول في تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي وابو
حنيفة ومالك وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وابو هاشم اخرا الى جوازه وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع
مطلقا وهو مذهب الامامية ومنهم من فصل وفيه اربعة اوجه الاول قال عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز
والا فلا الثاني قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا الثالث قال ابن سريج وجماعة من الفقهاء يجوز بالقياس الجلي
دون الخفي ثم اختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه الاول الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه الثاني
الجلي كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بتشويش الفكر عن تمام النظر حتى يتعدى الى الجائع
والعطشان والحاقن الثالث قال ابو سعيد الاصطخري الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه الرابع قال
الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا وقال القاضي ابو بكر والجويني
بالوقف قال الجويني القول بالوقف يشارك القول بالتخصيص ويباينه اما اعتبار المشاركة فلان المطلوب

من تخصيص

من تخصيص العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والوقف مشاركه فيه واما اعتبار المباينة فلان القائل بالتخصيص
يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به واعلم ان نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس المتواتر الى عموم المتواتر
وكنسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف ثابت في الجميع وكذا قياس المتواتر بالسنة الى المتواتر اذا عارضه عموم الكتاب
وبالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارض عموم الكتاب او عموم الخبر المتواتر فان تخصيصه به ابعد والذي يذهب اليه

[هامش: ... الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او عموم ...]

ان القياس ان ثبتت علته بنص جاز العمل به وسيأتي بيانه في باب القياس وعلى هذا التقدير لو دل قياس منصوص العلة على
حكم خاص مناف لعموم الكتاب او السنة المتواترة فالاقرب جواز تخصيصهما به والا فلا لنا انهما دليلان تعارضا فيجب
تقديم الخاص وبناء العام عليه واما انهما دليلان اما كون العام دليلا فبالاجماع واما كون القياس المنصوص على علته دليلا
فسيأتي واما وجوب بناء العام على الخاص فظاهر احتج المانعون بوجوه الاول العام دليل مقطوع به والقياس الخاص
مظنون فاذا تعارض القطعي للمعلوم والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون الثاني القياس فرع النص فلو خصصنا
النص به قدمنا الفرع على الاصل الثالث حديث معاذ دل على انه لا يعدل الى الاجتهاد الا بعد فقد الحكم في الكتاب والسنة
وهو يمنع من تخصيص النص بالقياس الرابع الاجماع على ان شرط القياس عدم رد النص له فاذا كان النص مخالفا له فقد
رده الخامس لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به لان التقدم والثاني باطل فالمقدم مثله السادس انما يطلب بالقياس
حكم ما ليس منطوقا به فاما هو منطوق به فكيف يثبت بالقياس السابع العام في محل التخصيص اما ان يكون راجحا على
القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا فان كان الاول امتنع تخصيصه وان كان مساويا لم يكن العمل باحدهما اولى
وانما يمكن التخصيص بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا ولا شك في ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من
وقوع احتمال واحد بعينه الثامن العموم مظنون في كل صوره وبعض احاد الصور لا يخلو [illegible] وجهه ضعفه غير جار فيه
احتمال تخصيصه او كذب الراوي ان كان خبر واحد واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان [?] لا
لمحل المعارضة لخصوصه الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب وبتقدير ان يكون
طريق اثباته قطعيا فيحتمل ان يكون الشرط للقياس [illegible] وبتقدير ان تكون [illegible] يحتمل ان لا يكون الحكم معللا وبتقدير
ظهوره وبتقدير التعليل يحتمل ان يكون بغير ما ظنه المعلل وبتقدير [illegible] وجودها في الفرع [illegible] وبتقدير الوجود يحتمل حصول
مانع السببية في الفرع او الحكم او فوات شرط السبب او شرط الحكم فكان العموم راجحا التاسع [illegible] والنص
غير مفتقر في حجيته الى القياس والقياس يفتقر الى النص لان كونه حجة انما ثبت بالنص [illegible] ان كان بالاجماع والاجماع متوقف
على النص فكان القياس متفرعا على النص وكان النص راجحا ولهذا وقع القياس مؤخرا في حديث معاذ والاعتراض
على الاول ان كل واحد من العام والخاص اجتمع فيه صفتا العلم والظن باعتبارين فالعام مقطوع في متنه مظنون في دلالته
والقياس الخاص بالعكس فلا اولوية قال المرتضى ويمنع كون القياس ههنا ظنيا فان دليل العبادة بالقياس يقتضي العمل بما
خص الاعلم والاعتبار بطريق هذا العلم [illegible] وفيه نظر فان البحث وقع في القياس لا في دليله وعلى الثاني
ان القياس ليس فرعا على النص المخصوص به بل على غيره فلا يحصل تقديم الفرع على الاصل فاما اذا خصصنا بقياس [illegible]

عموم قوله تعالى واحل الله البيع لم يخصص الاصل بعد فان الارز فرع حديث البر لا فرع احلال البيع وانما يلزم ان لو
خصص عموم القرآن بخبر الواحد لان خبر الواحد فرع لثبوته باصل من كتاب او سنة فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص
به من منع التخصيص بالقياس لا يقال القياس اذا كان فرعا لنص اخر فكل مقدمة لا بد منها في دلالة النص على الحكم
كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات التي يفتقر القياس اليها في دلالته فهي مختصة بجانب القياس واثبات الحكم بالذي
يتوقف على مقدمات اكثر من مقدمات العموم فيكون العموم اولى لان اثبات الحكم به اظهر والاقوى لا يصير مرجوحا
بالاضعف لانا نقول العمومات قد تتفاوت في الدلالة على مدلولاتها فبعضها يكون اقوى من بعض فلم لا يجوز ان يكون العام
المخصوص اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذي هو اصل القياس على مدلوله وحينئذ يظهر ترجيح قول الغزالي
هنا وعلى الثالث ان حديث معاذ ان اقتضى منع تخصيص الكتاب والسنة بالقياس اقتضى منع تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة والاشكال في فساده وايضا كونه مذكورا في الكتاب مشكوك فيه مبني على كونه مرادا بالعموم وهو مشكوك فكونه
مذكورا في الكتاب مشكوك فيه وايضا حكم العقل الاصلي في براءة الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لانه ليس بحكم
العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكا انه معدوم كذا العموم وعلى الرابع بالمنع من كون النص هنا رادا للقياس وانما
يكون كذلك لو كان القياس رافعا لكل ما اقتضاه النص اما اذا رفع البعض ها هنا ولهذا فلا فانه نفس المتنازع وعلى الخامس بان
الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ ولهذا [illegible] والاصل فيه ان التخصيص اهون من النسخ لبقاء الحكم في الاول
دون الثاني ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره في الاقوى وعلى السادس بالمنع من كونه مسقطا فانه لان زيدا في قوله
اقتلوا المشركين ليس كقوله اقتلوا زيدا فاذا كان كونه مرادا من اية قتل المشركين مشكوكا فيه كان كونه مسقطا به مشكوكا فيه
لان العام اذا اريد به الخاص كان نطقا بذلك القدر ولم يكن نطقا بالباقي [illegible] ولهذا جاز تخصيصه بدليل العقل القاطع
ودليل العقل لا يجوز ان يقابل النطق الصريح من الشارع لامتناع تعارض الادلة لا يقال ما اخرجه العقل عرف عدم دخوله تحت العموم
لانا نقول تحت لفظه او تحت الارادة فان قلتم بالاول فان الله تعالى شيء وهو داخل تحت اللفظ وهو خالق كل شيء وان قلتم
لا يدخل تحت الارادة فكذلك القياس يعرفنا ذلك ولا فرق وعلى السابع انه ثابت في كل تخصيص وقد يصح بالجميع وعلى الثامن ان
التقديم رجحان القياس على العموم فانه لم يتعين التخصيص وايضا فانه وارد في خبر الواحد والمتواتر فانه يخص به مع ان
تطرق الاحتمال الى خبر الواحد اكثر ولم يعتبر ذلك بل يجوز التخصيص واعتبار كونه دليلا في نفسه فكذلك ها هنا وفيه نظر لان قسم على ان
تطرق احتمال التخصيص اضعف من كذب الراوي لاشتراك المتواتر والواحد فيما يتعلق بالمنع من التخصيص وعلى التاسع
انه وارد في خبر الواحد والكتاب فان خبر الواحد مفتقر في حجيته الى الكتاب لانه الدال على العمل به دونه لا العكس ومع ذلك
فانه يجوز تخصيصه به وايضا نمنع من كون افتقار الجنس الى الجنس مقتضيا عدم التخصيص عند قوة النوع على النوع
ونقل المرتضى حجة اخرى هي ان الامة انما بحثت الامر بالمخبرين فيما زاد بالقياس وذلك ابلغ من التخصيص وان بلغ
العدد كالامة في تنصيف الحد ثم منع ذلك لان المعتبر في ذلك الى الاجماع كالقياس احتج القائلون بتقديم القياس بوجوه الاول
ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاشتراك والاضمار وغيرها او ضعفه القياس لا يحتمل شيئا من ذلك فيكون العمل بالقياس اولى

الثاني

الثاني العام يخصص بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا او مأولا فبالقياس اولى الثالث تخصيص العموم بالقياس
جمع بين الدليلين فهو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما معا والاعتراض على الاول ان احتمال الغلط في القياس
ليس اولى من احتمال الخصوص والمجاز فان القياس يجوز ان يكون اصله خبر الواحد فتطرق الاحتمال الى اصله وغير
ذلك من المفاسد التي سلفت وهو الاعتراض على الثاني وعلى الثالث بان القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع
بل هو رفع للعموم وعمل بالقياس خاصة وفيه نظر لانا لا نعني بالجمع بين الدليلين سوى العمل بالعام في غير صورة الخاص
والعمل بالخاص في موضعه احتج القائلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين وكل واحد من القياس والعموم
دليل لو انفرد فقد تقابلا ولا ترجيح لانه اما بالعقل او النقل والعقل اما ضروري او نظري والنقل اما متواتر او احاد والكل منتف
فلا ترجيح فتعين الوقف اعترض بان هذا مخالف للاجماع لوقوعه قبل القاضي على ترجيح احدهما وان اختلفوا في تعيينه
ولم يذهب احد الى الوقف قبل القاضي ولا القول بالوقف يؤدي الى تعطيل الدليلين والمحذور فيه فوق المحذور من العمل باحدهما
فالعمل بالقياس اولى اذ العمل بالعام ابطال القياس مطلقا اجاب القاضي بانهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ولم
يجمعوا عليه وكل واحد راى ترجيحا ولا يثبت الاجماع بمثل ذلك وكيف وهو لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف
يقطع بخطائه ان توقف فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مخالفه مع مصيره الى نفي الاشتباه واثبات ما نفاه فكيف
يقطع ببطلان من توقف والعمل بالقياس مبطل للعمل بالعام في صورة المعارض احتج الغزالي وفرق بين جلي القياس وخفيه بان الجلي
قوي وهو اقوى من العموم والخفي ضعيف وبيانها ان القياس قد يكون اظهر من تناول العموم لمحل التخصيص فان العموم
قد يضعف بان لا يظهر قصد التعميم منه وذلك بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه مخصصات كثيرة كقوله تعالى واحل الله البيع فان
دلالة قوله عليه السلام ... على تحريم بيع العنب بالزبيب اظهر من دلالة هذا العام على تحليله لكثرة ما اخرج منه لضعف
قصد العموم ولا اشكال ان العمومات تختلف بالقوة والضعف بالنسبة الى بعض الاحاد لاختلاف الظهور فان ظهر [illegible] البعض
انه اذا تقابل العمومان قدم اقواهما وكذا القياسان وكذا العموم والقياس مطلقا عند القائلين بعدم صحة التخصيص على العلة على
اختيار ... اذا تقابلا وكما يمكن ان يكون عموم قوي اغلب على الظن من قياس ضعيف كذا يمكن ان يكون قياس قوي اغلب من
عموم ضعيف وان تعادلا وجب الوقف فان قيل هذا الخلاف مختص بقياس مستنبط من الكتاب اذا خصص به عموم الكتاب
او يجري في قياس مستنبط من الاخبار قلنا قد بينا ان نسبة قياس الكتاب الى عمومه كنسبة قياس المتواتر الى عمومه وكنسبة
قياس خبر الواحد الى عمومه بخلاف اشتراك الجميع واعلم انه لا استبعاد في هذه المسألة والحكم بالوقف والترجيح بحسب نظر المجتهد
في احاد الوقائع بحسب القرائن والمرجحات المرجحة المتفاوتة والتساوي من غير تخطئة فان الادلة فيها ظنية غير قطعية فكانت
ملحقة بالمسائل الظنية الاجتهادية دون القطعية وسياق كلام القاضي ابي بكر يدل على ان القول بتقديم خبر الواحد على عموم
الكتاب وتقديم القياس على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطاء المخالف فيه لانه من مسائل الاصول **في تخصيص**
العام بالمفهوم المفهوم قسمان مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة والاول حجة قطعا فيجوز التخصيص به كما لو قال لعبده اضرب
كل من دخل الدار ثم قال له لا تقل لزيد اف ان دخل الدار فانه يدل بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا خارج عن العموم باعتبار مفهوم

الموافقة وما سيق له الكلام من كف الاذى عنهما فانه اذا نهي عن ضربه زيد مستفاد من منطوق اللفظ اقوى من القياس الجلي ولما
الثاني فان قلنا انه حجة فلا شك في ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز التخصيص به اولى اختلف فيه فقال الاكثر
انه يجوز التخصيص به كما لو ورد لفظ عام يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم قال صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم
زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة بمفهومه لان كلا منهما دليل شرعي وقد تنافيا بلا واحد
اعم من الاخر فيخص العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين وهو اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل لا يخصص لان الخاص
انما قدم على العام لان دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام عليه لان الخاص والاقوى راجح وههنا ليس كذلك فان المفهوم
وان كان من حيث انه خاص اقوى الا ان دلالة المفهوم على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك الخاص لان العام
منطوق به في محل المفهوم والمفهوم ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في دلالته من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته
الى المنطوق وعدم افتقار المنطوق في دلالته الى المفهوم فلو خصص العام بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى
وهو غير جائز والجواب ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالمعلوم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم
مطلقا فالجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بتقاعدهما او ابطال الاخر بالكلية

في التخصيص

بالسبب الخطاب الوارد جوابا لسؤال ان لم يستقل بنفسه لا من حيث اليه كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن او يكون عدم استقلاله لامر يرجع الى العادة كما لو قيل لمكلف تغد عندي فقال والله
لا اكل فان هذا الجواب مستقل بنفسه لكن العرف اقتضى عدم استقلاله وصار مقصودا على السبب الذي خرج عليه
فانه يتبع السبب وهو السؤال في عمومه وخصوصه اجماعا فان عدم استقلاله اقتضى عدم افادته الا مع شيء يتكون
السبب في تقدير الوجود في كلام المجيب والا لم يفد ولو ان المجيب ذكر السبب فقال والله لا اكلت عندك صار الجواب
مقصودا على الاكل عنده وان استقل فاما ان يكون اعم من محل السؤال او اخص او مساويا ولا اشكال في المساوي ولعدم
قصوره افادته عن خصوصيات محل السؤال وعدم تجاوزه عنها كما اذا سئل عن المجامع في شهر رمضان فيقول على المجامع في
شهر رمضان الكفارة ولا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب الا ان يدل دلالة مقارنة او متقدمة على خروجه
من الجواب بالحكم يتبعه الجواب للسؤال في خصوصه وعمومه اما في عمومه فكقوله عليه السلام وقد سئل عن ماء البحر هو
الطهور ماؤه الحل ميتته واما في خصوصه فلقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سأله عن وطئه في نهار رمضان وحكم هذا القسم
حكم غير المستقل في تبعيته في عمومه كقوله فلا اذن عقيب السؤال عن النقص وخصوصه كما لو قيل توضأت بماء البحر فقال لا
يجزيك واما الاخص فان الحكم مقصور عليه ولا يجوز تعديه الحكم من محل التخصيص الجزء الا بدليل خارج عن اللفظ لان
اللفظ للعموم لم يتناول هذه الصورة والحكم بالخصوص اولى منه فيها اذا كان السؤال خاصا وطابقه الجواب ولانه من عدل
عن سؤال السائل بالاجتهاد بالجواب عن بعض موارده مع دعوى الحاجة اليه بخلاف تلك الصورة فانطباقه على سؤال السائل
وهذا القسم انما يجوز من الحكيم بشرايط ثلثة الاول ان يكون السائل من اهل الاجتهاد الثاني عدم فوات المصلي باشتغال
السائل بالاجتهاد الثالث ان يكون في الخارج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج واما الاعم فقسمان الاول ان يكون اعم في غير

ما سئل

ما سئل عنه كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن ماء البحر وهو الطهور ماؤه الحل ميتته والاطلاق في اخراجه على عمومه الثاني ان
يكون اعم فيما سئل عنه كقوله عليه السلام في اصل المعف وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب مخصص لعموم اللفظ قال الجويني وهو المنقول عن الشافعي لنا وجوه الاول المقتضي للعموم ثابت
والمعارض الموجود لا يصلح للمانعية اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في ثبوته واما نفي المانع فلانه ليس
الا خصوص السبب فانه غير صالح للمانعية اذ يمكن الجمع بينهما بان يصرح الشارع بقوله يجب حمل اللفظ العام على عمومه ولا تخصوه
بالسبب وهو يدل على عدم المنافاة فلا يكون مانعا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي قوله المقتضي هو اللفظ الموضوع
للعموم قلنا اذا قارنه السبب المخصص او لا ع م قوله المعارض لا يصلح للمانعية قلنا ع فان ورود العام عقيب السبب قرينة
تقدم ولا تاخر مشعر باختصاصه به وان سياقه لبيان حكم السبب خاصة والتصريح بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص
بدونه فان كل لفظ دل على معناه بالحقيقة يجوز صرفه عن مدلوله بذكر اراده المجاز ولا يخرج بذلك المجاز عن كونه خلاف الحقيقة
الثاني الاجماع على ان اكثر ايات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان
واية الظهار نزلت في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية مع ان الامة عممت احكام هذه الايات ولو كانت
العبرة بخصوص السبب لما عم الحكم وفيه نظر فان اعلام هذه الاحكام بالوحي عقيب الاشتباه لا يقتضي تخصيص
الاحكام بتلك الوقايع سلمنا لكن لما دل الاجماع على تعميم هذه الاحكام عرفنا انتفاء المخصص والمنافاة بين كون
الشيء مخصصا عند تجرده وخروجه عن صلاحية التخصيص عند اقترانه بما ينافيه فان تقييد الحكم بالوصف يدل على
التخصيص كما لو قال في الغنم السائمة زكوة فلو دل اجماع على تعميم الحكم خرج التقييد عن دلالة التخصيص الثالث اللفظ
لو تجرد عن السبب كان عاما وليس ذلك الا لاقتضائه العموم بلفظه لا لعدم السبب فان عدم السبب لا مدخل له
في الدلالات اللفظية ودلالة العموم لفظية واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه فاللفظ وارد مع وجود
السبب وروده مع عدم السبب وكان مقتضيا للعموم وفيه نظر لان اللفظ يختلف دلالته على تقدير التجرد والاقتران
كما في الحقيقة والمجاز واعلم ان اللفظ وان كان عاما الا ان دلالته على محل السبب اقوى من دلالته على غيره واحتمال
التخصيص في غير السبب اقرب ويتبع فيه بدليل اخف واضعف احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن المراد بيان حكم
السبب لا غير لما بان القاعدة العام لتاخر البيان الى حال وقوع تلك الواقعة والتالي باطل واذا كان المقدم بيان
حكم السبب الخاص وجب الانحصار عليه الثاني المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان
الاول وجب ان لا يراد غيره وذلك يقتضي بان يخصص بخصيص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذكر البيان
عن تلك الواقعة الثالث لو كان الخطاب عاما لما كان جوابا وانه لا يطابق الجواب والابتداء كما سنبينه الرابع لو عم
الخطاب غير السبب لجاز اخراج السبب عن العموم بالاجتهاد كما في غيره من الصور المندرجة تحت العام لتساوي نسبة
العام الى جميع جزئياته وهو خلاف الاجماع الخامس لو لم يكن للسبب مدخل في التاثير لما نقله الراوي لعدم فايدة

السادس لو قال العدو كل عندي فقال والله لا اكلت كان منصرفا الى ما سبق ولم يحنث بالاكل عند غيره لولا اقتضى السبب
التخصيص لما كان كذلك السابع الاصل يطابق السؤال والجواب لان الزيادة عديمة التاثير فيما تعلق به غرض السائل الثامن
ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه اما لانه بيانا او من دليل الخطاب والجواب عن الاول انه يرد
على الاشاعرة لانهم لا يعللون بالاغراض بل يبني التكليف عندهم اي وقت شاء لا للغرض وفائدة ولا على المعتزلة لعلمه
لا بان الشارع الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد ولا يحصل ذلك بالسبق والتاخير ثم يلزمهم بهذه العلة
اختصاص الحكم بها عنهم وكذا باقي الاحكام الواردة على وقايع الاشخاص لانه لم تاخر البيان الى وقوع الحوادث
النازلة بهم وهو خلاف الاجماع وايضا كما جاز ان تتعلق المصلحة بهذا الوقت فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب
اليه فيما ليس من جنس السؤال كقوله صلى الله عليه السلام الحل ميتته جاز في الجنس وايضا يحتمل ان يكون قد بين حكم ما
زاد على السؤال قبل ذلك وبينه الان ايضا وحمل عليه وعن الثاني انه يقتضي كون الحكم مقصورا على ذلك السائل وفي ذلك
الزمان والمكان والهيئة سلمنا لكن يجوز ان يكون السؤال الخاص اقتضى تقديم البيان العام سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز
ان يكون المراد بيان ما وقع السؤال وغيره وعن الثالث ان اردتم بانه جواب عما وقع عنه وبيان الحكم ما لم يسأل عنه
فهو والفضل البيان لا ينافي وان اردتم غير ذلك فبينوه وعن الرابع المنع من تساوي النسبة الى الجزئيات للاجماع على
ان كلامه سيق لبيان الواقعة بخلاف غيرها من الصور والخلاف في انه بيان لها خاصة او لها ولغيرها فتناول اللفظ له
مقطوع به وتناوله لغيره ظاهر ولا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره ويجوز ان يجيب عنه وعن غيره او عن غيره بما ينبه
على الجواب عن محل السؤال كقوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته على ان ابا حنيفة جوز اخراج
السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد كما جوز اخراج غيره فاخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله صلى الله عليه وسلم الولد
للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في وليدة بن زمعة وقد قال عبد بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على
فراشه ولعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب وعن الخامس الفايدة غيرها بوجوه وهي معرفة
اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ولهذا
غلط ابو حنيفة في اخراج الامة المستفرشة عن قوله الولد للفراش حيث لم يبلغه السبب واخراج الامة من العموم
مع وروده فيها وعن السادس ان المقتضي للتخصيص هو العادة فان العرف قاض بهم لفهمهم ذلك بخلاف اسباب
الشرع حيث لم يفهم منه القصر عليها فان ادعوا فهم ذلك كان محل النزاع وعن السابع ان اردتم بالمطابقة المساواة فهو
ممنوع اذ المقتضي لاشتراطها وان اردتم بها الكشف عنه فهو مسلم وهو لا يقتضي ترك كشف غيره ولهذا لما سئل صلى الله عليه وآله
عن ماء البحر فاجاب عنه وبين حكما آخر وهو قوله الحل ميتته وعن الثامن المنع من دليل الخطاب سلمنا لكن يمنع تحققه هنا
العام لا يجب تساوي نسبته الى جزئياته في الدلالة عليها بل قد يتفاوت في الوثاقة والضعف وهذا العام من هذا القبيل
فانه وان كان حجة في موضع السؤال وغيره الا ان دلالته على محل السؤال اقوى منه في غيره لانه سيق لبيان حكمه وهذا صالح
للترجيح

في التخصيص بمذهب الراوي الحق ان العام لا يخصص بمذهب الراوي وان كان صحابيا وبه قال

الشافعي

الشافعي وقال اصحاب ابي حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء ان العام يخص بمذهب الصحابي لنا ان
المقتضي للعموم قائم والمعارض لا يصلح للمانعية اما وجود المقتضي فلان اللفظ موضوع للعموم وهو ثابت واما ان المعارض لا
يصلح للمانعية فلان مخالفة الراوي لا تصلح للمانعية ولا مانع سواها اجماعا لان مخالفته تحتمل اقساما ثلاثة طرفين وواسطة فطرف
الافراط ان يقول الراوي اعلم بالضرورة انه صلى الله عليه وآله اراد بالعام الخاص اما بخبر قاطع او بشيء من قراين الاحوال والآخر بعارض
هذا الاحتمال انه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه لينفي التهمة عنه والشبهة عن غيره وطرف التفريط ان يترك الراوي
انه ترك العموم لغير حجة ولا شبهة بل بمجرد الهوى ويعارضه ظهور عدالته والواسطة المخالفة لدليل في ظنه وان لم يكن في
نفس الامر واذا تطرقت هذه الاحتمالات وجب اطراح مذهب الراوي والمصير الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي ان لم
يكن لدليل قدح ذلك في عدالته وهو يقتضي القدح في متن الخبر وان كانت لدليل فان كان محتملا للنقيض وجب ذكره لينفي
التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ولينظر المجتهد فيه وان لم يكن محتملا للنقيض كان قطعيا فيتعين
المصير اليه والجواب يجوز ان يكون لاجل تاويل ولا يقدح في العدالة اما لانه من الصغاير او لان المخالفة لا عن دليل لا توجب الفسق
بل تعتمد المخالفة فلا يتطرق القدح في متن الخبر وفيه نظر لان هذا التردد بالنظر الى نفس الامر لا بالنسبة الى الذهن عندنا سلمنا
لكن لا يكون المخالفة لدليل ظني ولا يجب ذكره لامتناع المناظرة فلعله لم يتفق تلك المناظرة سلمنا لكن يمنع انه لم يذكره فلعله
ذكره ولم ينقل او نقل ولم يشتهر سلمنا لكن لم لا يتوهم انه قطعي فيظن اعتقاد كل احد له ولم ينقله سلمنا لكن يمتنع انه لم
لم يذكره فلعله ذكره لم لا يكون قطعيا عنده وان لم يكن عندنا قطعيا فان الادلة لا يجب تساويها في الوثاقة والضعف عند
المستدلين بها واعلم ان الشافعي قال اذا كان الراوي حمل الخبر على احد محمليه صرت اليه وان ترك الظاهر الى غيره خلافا
لعيسى بن ابان كما روى ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه خص بذلك مذهب ابي هريرة في انه يغسل
ثلاثا وفي كونه مخصصا نظر وفي بعض النسخ ان وجد خبر يقتضي تخصيصه او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص الخبر
بمذهبه والا خص بمذهبه

في التخصيص بذكر الخاص ذهب المحققون الى ان العام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه
كقوله صلى الله عليه وآله ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله صلى الله عليه والذي خلد شاة ميمونة دباغها طهورها لان المخصص
للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافاة لاقتضاء العام اندراج ذلك المخصص في حكمه واقتضى الخاص اخراجه عنه
ولا منافاة بين الكل والجزء ولاحتياج الكل الى الجزء ولا منافاة بين المحتاج والمحتاج اليه وقال ابو ثور اذا علق حكما على
اشياء وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها وجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض كما في الخبر لان تخصيص الشيء بالذكر
يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب المفهوم
ضعيف والخصوص مفهوم اللقب فانا قد بينا انه ليس بحجة سلمنا لكن ظاهر العموم اولى منه لان العموم صريح فهو اولى من
دليل الخطاب وقوله صلى الله عليه وآله دباغها طهورها من اقسام دليل الاسم وهو اضعف من دليل الصفة

في التخصيص بالعادات اعلم ان العادة المخالفة للعموم قسمان الاول عادة في الفعل بان يعتاد الناس شرب بعض الدماء
ثم يحرم الله تعالى الدما بكلام يعمها وسائر حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر وهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه

بالعادة خلافا للحنفية لكون افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا
نعم لو اجمعوا عليه صح التخصيص لكن ليس بالعادة بل بالاجماع وكذا ان كانت حاصلة في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وانه
صلى الله عليه وآله علم بها ولم ينههم عنها فانها تكون مخصصة وليس التخصيص في الحقيقة مستندا اليها بل الى تقريره صلى الله
عليه وآله ولا يجوز استناد التخصيص في المثال الى الاباحة الاصلية اما اولا فلان حكم الاصل انما يصار اليه ما لم ينقل
عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينتقل به واما ثانيا فلان المخصص حينئذ ليس هو العادة بل دليل الاصالة واما
ثالثا فلانا نمنع من اصالة الاباحة ولان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص احتجوا بان العرف والعادة مخصصان اسم
الدابة بذوات الاربع والثمن عند اطلاقه بالنقد الغالب في البلد ولانه لو قال له اشتر اللحم والعادة تناول لحم الضان حمل
عليه والجواب ان نفرق غلبة اسم الدابة على الخيل والثمن بالنقد الغالب تقتضي الاختصاص بخلاف غلبة تناوله
فالعادة انما هي مطردة في اعتياد اكل ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الخاص فلا يكون قاضيا
على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي بخلاف الدابة فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات
الاربع وصار حقيقة لا يفهم من اطلاق الدابة غيره وكان قاضيا على الاستعمال الاصلي حتى لو كانت العادة في الطعام
المعتاد اكله خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة
تنزيل مخاطبة الشارع للعرف على ما هو المفهوم من لغتهم والصرف الى الضان للقرينة في المطلق لا العموم الثاني عادة
في الاستعمال بان يكون المعنى مستعملا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الاشياء كالدابة الموضوعة
لغة لكل ما يدب ثم استعملت عرفا في الخيل فهذا اذا امر الله تعالى في الدابة بشيء حمل على الخيل لما بينا من اولوية الحمل على الحقيقة
العرفي وليس هذا تخصيصا في الحقيقة لان اسم الدابة لا يصير مستعملا الا في العرف الا في الخيل فصار كانه لم يستعمل الا فيها
ولا يكون تخصيصا في الحكم وان كان تخصيصا بالنسبة الى الاستعمال الاول

البحث السابع في ان كونه مخاطبا لا ينفي تخصيصه عن العموم
ذهب المحققون الى ان كون المخاطب مخاطبا لا يخرجه عن عموم خطابه سواء كان العام خبرا كقوله تعالى وهو بكل
شيء عليم او امرا مثل من احسن اليك فاكرمه او نهيا مثل من احسن اليك فلا تسئ اليه كان اللفظ عاما لغة وهو يقتضي
كون كل شيء معلوما له تعالى وذاته شيء فيكون داخلا تحت عموم الخطاب لعدم التنافي بينهما وكذا الامر بالاكرام
يتناول كل محسن فاذا احسن السيد اليه صدق انه من جملة المحسنين فوجب على العبد اكرامه بمقتضى عموم خطاب
السيد وقال شاذ انه مخصص والا لكان الله تعالى داخلا في قوله الله خالق كل شيء ولان السيد لو قال لعبده من دخل
داري فتصدق عليه بدرهم لم يحسن من العبد الصدقة عليه ولو كان داخلا لوجب ولان كونه امرا قرينة مخصصة
والجواب الامتناع من الدخول في الاية من حيث كونه مخاطبا بل من امتناع نسبة المخلوقية اليه فالمخصص هنا
العقل ونحن لا نمنع منه كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء نعم هو داخل من حيث الوضع خارج عن الارادة
من حيث العقل ولا منافاة بينهما وكذا القرينة التي خصصت السيد عن الارادة والامر ليس قرينة في التخصيص
كما قلناه في قوله من احسن اليك فاكرمه نعم الامر هل يدخل تحت عموم امره تقدم البحث في ذلك

في ان علو منصبه صلى الله عليه وآله لا يقتضي التخصيص اذا ورد الخطاب على لسان الرسول صلى الله عليه وآله وكان عاما
مثل يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس يا عبادي يدخل فيه الرسول صلى الله عليه وآله عند اكثر العلماء وقال جماعة من الفقهاء
والمتكلمين انه غير داخل وقال ابو بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية ان صدر الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس فهو
غير داخل وكل خطاب لم يصدر بامر الرسول عليه السلام بتبليغه مثل يا ايها الناس فهو داخل لنا ان هذه
الصيغ عامة لكل انسان او كل مؤمن او كل عبد والنبي صلى الله عليه وآله سيد المؤمنين والعباد والناس فلم يخرج
عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون خارجا عن العمومات ولانه صلى الله عليه وآله كان اذا امر اصحابه بامر وتخلف عنهم
سألوه عن سبب الترك ولولا انهم يعقلون دخوله فيما امرهم به لما سألوه عن ذلك ولم ينكر عليهم ما فهموه من الدخول
بل اعتذر كما قال لما امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقال اني قلدت هديا احتجوا بوجوه الاول انه صلى الله عليه وآله امر
الامة بهذه الاوامر فلو دخل فيها لكان امرا مأمورا بخطاب واحد وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون الانسان امرا لنفسه
وهو محال لان الامر طلب الاعلى من الادنى ولانتفاء فائدته ولامتناع ان يكون الشخص امرا لنفسه على الخصوص فكذا
لو العموم الثاني يلزم ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا اليه وهو محال الثالث انه صلى الله عليه وآله اختص احكاما لم
يشاركه فيها الامة كوجوب ركعتي الفجر والاضحى وتحريم الزكوة عليه وغير ذلك من خواصه وهو يقتضي كونه مرتبة لانفراد
عن الامة باحكام التكليف فلا يدخل تحت خطابهم الرابع علو منصبه يقتضي افراده بالذكر كما يقبح امر السلطان وزيره
وادون امته بخطاب واحد والجواب عن الاول ان الامر هو الله تعالى والنبي صلى الله عليه وآله مبلغ لامره تعالى وفرق بين الامر
والمبلغ للامر وعن الثاني انه مبلغ للامة ما ورد يوجب على لسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل المبلغ له جبرئيل
عليه السلام وعن الثالث ان اختصاصه ببعض الاحكام لا يوجب خروجه عن العموم فان كلا من الحائض والمسافر والمريض
والمرأة قد اختص باحكام لا يشاركه فيها غيره ولم يخرج عن العمومات وعن الرابع بمنع القبح والوجه عندي ما قال الصيرفي
لان تصدير الخطاب بقل يشعر بامره بالتبليغ وخروجه لقبح قوله لنفسه بخلاف قوله يا ايها الناس والتحقيق ان خطابه
تعالى مكتوب في اللوح المحفوظ وجار على لسان جبرئيل عليه السلام ولسان النبي صلى الله عليه وآله ولا شك في دخوله عليه السلام
ولا شك في دخوله عليه السلام في الاولين دون ما جرى على لسانه عليه السلام امرا به غيره من الامة

في دخول العبد
والكافر تحت العموم اختلف الناس في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المتناولة له لغة كلفظ الناس
والمؤمنين والعباد فذهب الاكثر اليه خلافا للاقل وقال ابو بكر الرازي من الحنفية انه داخل في العمومات المثبتة لحقوق
الله تعالى دون حقوق الادمي لنا ان اللفظ نسبته اليه كنسبته الى الحر فثبت ويثبت في الدخول لثبات مقتضي الاندراج
لغة والمانع والا لما المقتضي للتخصيص خلاف الاصل فثبت دخوله الا ان يدل الدليل على اخراجه منه مثل كون العبادة مترتبة
على الملك المستحق بحق منفعته عند اكثر الفقهاء او غيره من الفقهاء او غيره من الادلة احتجوا بوجوه الاول العبد مال
لسيده لتمكنه من التصرف فيه بحسب تصرفه في سائر الاموال فيكون بمنزلة البهائم فلا يندرج تحت خطاب الشرع
الثاني افعاله التي تتعلق التكليف يحصل بها الامتثال مملوكة لسيده ويجب صرفها الى سيده المحرم شرعا فلا يكون

الخطاب متعلقا بمن فيها الى غير ما نفعه المناقض الثالث الاجماع على خروجه عن الخطاب بالحج والعمرة والجمعة والتبرع
والاقرار بالمال والحق البدني فلو كان داخلا تحت العموم لكان خروجه في هذه الصورة على خلاف الاصل الرابع الرق
لاخراجه عن العموم لانه مشغول لسيده في جميع اوقاته بخدمة سيده وحق السيد مقدم لتمكنه من منعه من النوافل ولو
حق له تعالى ولان حقوقه تعالى مبنية على المسامحة لعدم تضرره بفوات حقه وعدم انتفاعه بحصوله بخلاف الادمي
انا نلزمه الخدمة لو فرغ من العبادات في هذه الاوقات لانا نقول ليس تخصيص الدليل الدال على وجوب الخدمة بما دل
على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل على وجوب العبادة بما دل على وجوب خدمة السيد والجواب عن الاول كونه
مالا لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهايم والا لما توجه الخطاب اليه بالصلوة والصوم والخدمة وعن الثاني
بالمنع من كون جميع المنافع مملوكة للسيد في جميع الاوقات حتى في وقت تضيق العبادة المامور بها بل في غيره
فاندفع التناقض وفيه نظر لان العبادة انما تخصص وجوب طاعة السيد لو وجبت عليه وهو المتنازع وعن
الثالث ان خروجه عن هذه العمومات لا يدل على اخراجه عن تناول العمومات له لغة غايته انه خص في البعض لدليل والتخصيص
غير مانع من العموم لغة والتخصيص اولى من رفع العموم لغة مع تخصيصه فاشبه المريض والحايض والمسافر في
تخصيصهم بالصلوة والصوم والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المامور بها عند
ضيق اوقاتها كما سبق وان اقتضى ذلك المناسبة والاعتبار لانه لا يقع في مقابلة دلالة النص على العبادة في ذلك
الوقت والنصوص الدالة على خدمة السيد في حكم العام وما دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة تناولها
لفظ خاص كاية الصلوة واية الصوم والخاص مقدم على العام فالنصوص وان تناولت العبد بعمومها الا انها متناولة
للعبادة في وقتها المعين بخصوصها والرق وان اقتضى لحق السيد خصوصية الا ان اقتضاه لذلك الحق في وقت العبادة لعموم
فيتقابلان ويسلم الترجيح بالتنصيص ونمنع كون حق الادمي مرجحا على حق الله تعالى مطلقا فان حقه تعالى يترجح على حق السيد
فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به اجماعا ومنع السيد له من النوافل وان اقتضى ترجيح حقه لكن لا مطلقا بل في النوافل
دون الفرايض واما الكفر فانه غير مقتض للتخصيص لما بينا من ان الكفار مخاطبون بالشرايع

في ان قصد المدح والذم غير مقتض للتخصيص

اللفظ العام اذا قصد به المخاطب المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم لا يخرج عن عمومه لقصدهما عند
اكثر الحنفية وقال الشافعي انه يخرج عن عمومه لنا انه لفظ وضع للعموم لفظا ولا منافي لارادته اذ ليس الا قصد المدح او الذم
وهو غير صالح للمانعية لامكان ارادة العموم مع ارادة احدهما فيحمل على موضوعه كغيره من الالفاظ احتج الشافعي بانه
انه سيق لقصد المبالغة في الحث او الزجر ولم يكن العموم مقصودا ومنع من التمسك بهذه الاية في ثبوت الزكوة في الحلي
والجواب فهم الذم من الاية لا ينافي دلالة اللفظ عليه وهو يدل على العموم فوجب اثباته وليس دلالتها على الذم مانعا من دلالتها
على العموم بل العموم ابلغ

في ان المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره مما في المعطوف عليه

وهل اذا وجب ذلك وكان المضمر في المعطوف مخصوصا اوجب ان يكون المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف الناس في ذلك

فقال

فقال العراقيون بذلك كله ومنع الشافعية منه مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
استدل الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي وكذا اصحابنا لان اللفظ عام بالنسبة الى كل كافر حربيا
كان او ذميا واعترض الحنفية بانه عطف عليه ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان حكم المعطوف
حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذو العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر
معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه فاضمروا في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف
عليه من لفظ الكافر ولما ثبت ان المضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف
عليه لاناطته بالحربي واجاب قاضي القضاة بوجهين الاول منع اضمار الكافر في المعطوف لان المعطوف انما يضمر فيه
من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لان فقد استقلاله هو الوجه الذي اظهر ومن المعلوم استقلال
قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مستقل الثاني سلمنا اضمار الكافر لكن لا يجب تخصيص
المعطوف عليه لو كان المضمر مختصا بالحربي لان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا من كل الوجوه فلا يجب
ما قالوه ولهذا لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علم بدليل ان ذلك
مخصوص بالحربي لم يجب ان يكون المعطوف عليه كذلك اعترض ابو الحسين على الاول بان الاضمار لا يتوقف
على ما يستقل به الكلام فان من قال لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى لكان معناه ولا تقتل النصارى
بالحديد ولا يقتصر فيه على اضمار القتل فقط وكذا لا اشتري اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز لكان معناه ولا
اشتري الخبز بالدراهم الصحاح لان العطف يقتضي الاشتراك في حكم المعطوف عليه وههنا النهي هو
الشراء بالدراهم الصحاح دون النهي بالشراء بالدراهم مطلقا لان النهي بالشراء بالدراهم مطلقا غير مذكور
فلو قلنا ان قولنا لا اشتري اللحم بالدراهم مطلقا غير مذكور فلو قلنا ان قولنا لا اشتري اللحم بالدراهم الصحاح
ولا الخبز معناه ولا اشتري الخبز اصلا لم يكن قد شركنا بينهما في الحكم المذكور ودل الثاني ان العطف
يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه ما عناه المتكلم واراده دون ما لم يعنه فلو جعل الكافر
في المعطوف عليه عاما وفي المعطوف خاصا لم يكن العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلم لانه
قصد بالاول العموم وبالثاني الخصوص ولكان الثاني معطوفا على بعض الاول وظاهر العطف يمنعه ولا يقال
انه لما العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الكافر لان اللفظ ليس موجودا في المعطوف
ولفظ الكافر وانما حكم المعطوف يوجد فيه فان المتكلم يقصد بالعطف التشريك في معنى قصده دون
لفظه ثم اجاب عن كلام الحنفية بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يظهر في المعطوف عليه الا ما يصير
مستقلا فان الانسان لو قال لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يظهر فيه الا القتل
حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم يجب ان يظهر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل
النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اظهار الحديد حتى يصير ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم الا بالة قيل العطوف

بزيادة لبث في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل بان يشترك بينهما في القتل فقط
لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا كلام حسن لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد
لكان بين الحجاز اذ يتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج من عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان
النهي اختص في العهد واذا كان تاما لم يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة
لا يقال ان قوله في العهد كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد لا يفيد حكما اخر لانه لو لم يقيد لعلمنا بقوله ولا ذو عهد
انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد بخروجه عن كونه ذا عهد وان كان تاكيدا وكان قوله ولا ذو عهد في عهده
وليس بقال لان قوله في عهده يفيد فائدة محدودة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو قال لاستفيد من قوله ولا
ذو عهد لانا نقول لمنع من اقتضاء زوال العهد لخروجه من كونه ذا عهد لما تقدم من عدم بقاء المشتق منه
في الاشتقاق وهذا اكثر ما ذكروه انه يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يظهر فيه الكافر
حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده بكافر فلا استفيد منه فائدة جديدة فيجب
ان يكون قوله ولا ذو عهد يمتنع من ان يظهر فيه بكافر لانه يتنزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة صيغة فيمتنع
من القتل معهما فاذا كان قوله في عهده تاكيدا لم يظهر في المنع من الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص
ما تقدم قال ابو الحسين انه يجب اظهار الكافر في المعطوف فالاولى الوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف
وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص اولى من التمسك بظاهر العموم وترك ظاهر العطف في وجوب
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفق فيه واحتج اصحابنا بان الثاني في باب الاول المعطوف
لا يستقل بنفسه في افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه وانما
اثبت حكم المعطوف عليه في المعطوف لضرورة الافادة وصونا له من التعطيل والاضمار على خلاف الاصل فيجب الاقتصار
على ما يندفع بالضرورة وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم ونحوه تقليلا لمخالفة الدليل وفيه
نظر اذ فيه تسليم اضمار حكم عليه في المعطوف فلو كان الكافر الاول للعموم او لم يقيد الثاني بالكافر لكان
الظاهر عين الثاني قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن في الرجعية ثم قال وقوله
وبعولتهن احق بردهن خاص وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى فكاتبوهم فان الاتيان واجب والكتابة
مستحبة وعطف الواجب على المباح في قوله تعالى واتوا حقه فلو اقتضى العطف التسوية في اصل الحكم وتفصيله لكان
العطف في ذلك على خلاف الاصل وفيه نظر لمنع من عموم والمطلقات على ما يأتي وعطف الاحكام المختلفة جائز
لم ينازع فيه وليس البحث فيه بل في ان التقييد في المعطوف عليه عام وكان يظهر في المعطوف هل يقتضي تقييد عموم الاول
الثالث الاشتراك في اصل الحكم متيقن وفي صفته محتمل فجعل العطف اصلا في المتيقن دون المحتمل اولى وفيه نظر فان
الحكم هو عدم القتل ولا يمكن التشريك فيه الرابع لو كان التقييد مشتركا لكان نحو زيد يوم الجمعة واعتق بالقوة

بانه

بان ظهر بيعه في غير يوم الجمعة ليس بممتنع والحجة للحنفية بوجوه الاول لو لم يقدر شيئا لامتنع قتله مطلقا
وهو باطل فيجب القول للقرينة وفيه نظر فان الاطلاق انما يعني بعدم قتله وان خرج عن العهد معنا اللازم وان
عدم قتله ما دام معهدا مطلقا يعني بطلان الثاني العطف يوجب جعل المعطوف عليه والمعطوف في حكم جملة
واحدة والحكم على احدهما لكن حمله على الاخر واعترض بان العطف يقتضي اتحادهما فيما فيه العطف لا فيما زاد على
اصل الحكم الثالث المعطوف انما لم يستقل فلا بد من الاضمار وليس نحو حكم المعطوف عليه اجماعا ولا بعضه لانه غير المتبادر
يقتضي الاتحاد وهو خلاف الاصل والتعين يقتضي وجوب اضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه اعترض بالتشريك في اصل
الحكم المذكور دون صفته وهو بدل لقول الفقهاء من غير ابهام ولا اهمال البحث الثاني عشر في ان رجوع الضمير
الى البعض فلا يقتضي التخصيص الا ان العموم اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعضه خاصا كان في استثناء او صفة او حكم
هل يجب ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض او لا الاول الاستثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم
قال الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن
دون الصغيرة والمجنونة فهل يقال الصغيرة والمجنونة مخرج من لفظ النساء اول الكلام واما الصفة فكقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن
ومعلوم انه لا يتأتى في الثالثة واما الحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن
احق بردهن وهذا لا يأتي في الثالثة فنقول اختلف الناس في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب تخصيص ذلك
العموم بل الاثبات وهو اختيار جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب اخرون الى وجوب التخصيص وهو الحق وتوقف
السيد المرتضى وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي احتج القاضي عبد الجبار بان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه الا ان يضطرنا الدليل الى التخصيص وكون اخر الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص اوله واحتج غيره بان
مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما تقدم اللفظ المتقدم
اذ لا اولوية الا اختصاصا ببعض المذكور السابق دون البعض واذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وهو
ظاهر لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم دليل على تخصيصه والدليل على ما قلنا ان الضمير لا بد
وان يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى الكل او بعضه والثاني محال الا اولوية ولاستلزامه الحال وان الاول وافق فيجب لو كان
المراد بالاول من يصح العود اليه بالجوار ومحيئ القاطع ان التخصيص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى جميع
ما تقدم لا الى بعضه الا ان بعض الا ان يعفو النساء الراوي فلقيتموهن ولوانه قال حرج بذلك النظم لبعض النساء فيصدق على من يصح عفوه
الثاني ان الضمير لبعض العموم وهو ما ادعى ما تقدم ان الضمير هو الظاهر في الحقيقة ما فيه اختلفنا في الاضمار والاظهار فلا يكون
للعموم وهو مساق فيما تقدم احتج المتوقف بان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يرجع الى الكل بالتقدم ان الكناية
يجب رجوعها الى المذكور المتقدم وهو المطلقات وليس رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب الوقف اجاب القائلون
بالعموم بان اجراء اللفظ على ظاهر عمومه وتخصيص الضمير اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني فرع على ظاهره ولا يخفى
ان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر اعترض ابو الحسين بانه ليس القول بان العموم اولى لانه ظاهر باولى من ان التمسك بالكناية اولى لان ذكر

ولمن يجيب لان الظاهر لا يتوقف على الكتاب والادلة والكتاب متوقف على الظاهر والموقوف عليه اولى والجواب الصحيح ان دلالات
ظاهر الكتاب اولى لان تعميم الظاهر يفضي الى الاضمار والاجماع اما الاجماع فلان التفويض يعسر الا ان يعفوا مطلق وما بعد ظاهر الكتاب
يقتضي التخصيص وقد تقدم ان التخصيص يقتضي الاضمار واما الاجماع فلعله كان شعارا للعلم بالمراد ثم قيل لو خصص الاول لزم
تخصيصهما معا فيلزم مخالفة ظاهرين وليس بجيد لان الثاني بعد التخصيص الاول لا يكون عاما فلا يلزم مخالفة ظاهرين
البحث الثالث في الحكم الخاص المقرون بالعلة اذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم في واقعة خاصة وذكر العلة قال الشافعي انه يعم
تلك العلة في حقه كقوله في حق اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وكقوله
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وكذا لو حرم … من الخمر لكونه
مسكرا ونفى القاضي ابو بكر والحنفية ان عموم الحكم ليس بالنظر الى الصيغة الواردة فانه لو كان كذلك لكان قائلا
لو كيلا اعتق سالما لكونه اسود فكان للمتطوع … عبيده السود كما لو قال اعتق عبيدي السود وانما … العلة …
علي … في البحث فيه فان قلنا لم يندرج قوله لو كيلا اعتق سالما لكونه اسود لان الوكيل انما يتصرف فيما يؤمر به لا فيما
على … والقايس في ذكر العلة … الحكم بعلة الا ان يكون اللفظ ما ليس على التخصيص قال القاضي ابو بكر
يحتمل ان يكون … الا ان … الاعرابي بما علم من كونه … في نيته محرما … صادقة لا يحرم باحوالهم
وفي قتلى احد بعلو درجتهم في الجهاد ولا يوجد … اذا النبي … وجد العلة … البحث الرابع
خطاب الواحد يقتضي تخصيصه اذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من امته لم يكن خطابا للباقين الا بدليل منفصل عند اكثر الحنفية
وقال جماعة من الحنابلة انه يكون خطابا للباقين بناء ان الخطاب توجه الى الواحد وهو موضوع في اللغة لذلك
فلا يكون … ولا … احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله بعثت الى الناس كافة
وقوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو يقتضي التشريك الثاني قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة في التعميم عند الخطاب
الواحد الثالث اجماع الصحابة على الاحتجاج … والجواب … بحكمه صلى الله عليه وسلم الاية … الرابع …
الجزية على المجوس بقوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب ولا حكم على واحد … يقتضي … الا بدليل والاصل عدمه ولانه لو كان
ليتوقف الرابع انه … بعض … باحكام … ونص على تخصيص … وفي التضحية بعناق وقال …
ولا تجزي احدا بعدك وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا
ان الحكم باطلاقه على الواحد حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص على التخصيص والجواب عن الاول انه لا يعم …
فانه رسول الى الناس كافة وبعث الى كل واحد لكن لا يجب تساويهم في الاحكام بل يعين لكل شخص حكمه الخاص كاحكام المريض
والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر … ولا يلزم من … اشتراك الجميع في كل حكم
وعن الثاني ان … الحديث لا يعرف … وحكمه على الواحد … لان الحكم هو الخطاب وخطاب الواحد
ليس خطابا للغير فانه لو كان خطابا للغير لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن … لذلك الواحد
في الباب الموجب للحكم عليه ولانه لو كان خطابا … المطلق

المطلق خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد ولو كانت فايدته التاكيد والاصل في دلالة اللفظ التاسيس
بل لكن حكمه على الواحد لو كان حكما على الجماعة لهذا الحديث لم يلزم ان يكون حكمه للواحد حكما للجماعة والفرق
والخلاف واقع في الجميع وفيه نظر فان المراد عليه السلام التشريع في حقه سواء كان له او عليه لان فعل … الانقياد
الى الحكم وانكان … واجب … اذا ثبت الاول ثبت الثاني لعدم القايل بالفرق وعن الثالث انه حكاية حال فلا يقتضي
التعميم ولان حكمهم انما كان لعلمهم بالمشاركة … للاجماع على انهم لو لم يعلموا … وتساويهم فيه لما حكموا بالتشريك
في الحكم وعن الرابع ان الفايدة زوال توهم المساواة او التاكيد   في ان قوله خذ من اموالهم صدقة هل
هو للعموم ام لا ذهب الاكثر الى عموم هذا وانه يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك وخالف فيه الكرخي
وقصره على اخذ صدقة واحدة من نوع واحد احتج الاولون بان اموالهم جمع اضيف الى … فيفيد العموم لما تقدم
فيصير التقدير خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فتتعدد الصدقة بتعدد الاموال قال الكرخي صدقة نكرة
مضاف الى جملة الاموال فاذا اخذ من نوع واحد من المال صدق قوله خذ من اموالهم صدقة لان المال … احد
جزء من جملة الاموال فاذا احدث الصدق … المال … اخذ … المال ولهذا وقع الاجماع على ان كل درهم
دينار موصوف بانه مال ولا يجب اخذ الصدقة منه والاصل ان يكون ذلك عدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وفيه نظر
فان القائل بالتعميم لم يقل به بالنظر الى صدقة نكرة بل بالنظر الى الجمع المضاف وقد سبق انه للعموم ويمنع صدق اخذ الصدقة
من اموالهم عند اخذها من مال واحد والتحقيق ان الجمع هنا ان كان بمنزلة كل واحد وجب ان ياخذ من كل
واحد صدقة وان كان حكم الكل من حيث هو كل مجموع صدق باخذ صدقة واحدة من مال واحد   تشتمل على مسايل
الاول قد بينا انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولا يشترط القطع بل الظن المستند الى البحث التام بحيث
لو كان لظهر عليه وقال القاضي ابو بكر يشترط القطع بنفي المخصص لان الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل وقد سلك
في العلم بنفي المخصص مسلكين الاول اذا بحث في مسئلة قتل المسلم بالذمي … مخصصات قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن
بكافر وقال هذه مسئلة كثر الجدال فيها وطال خوض العلماء فيها فيستحيل عادة ان يشذ عن جميعهم دليل والادلة المنقولة
عنهم علم بطلانها فيعلم انتفاء المخصص الثاني يمكن ان يدعي المجتهد اليقين وان لم يبلغ الاحاطة بجميع المدارك اذ يقول لو
كان الحكم خاصا لنصب الله عليه دليلا للمكلفين ليبلغهم ذلك وما خفي عليهم واعترض الغزالي على الاول بوجهين الاول
انه يجب على الصحابة ان يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث عنها ولا شك في علمهم بجواز
التخصيص بل مع جواز نسخ لم يبلغهم كما حكم اهل الصحابة المخابرة بدليل عموم احلال البيع حتى روى رافع بن خديج النهي عنه
الثاني انه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل ان سلم انه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء ومن اين عرف انه بلغه كلام جميعهم
فلعل منهم من بينه بدليل ولم يكتب في تصنيف ولا نقل عنه والثاني كالاول فانه لو جمعت الامة على شيء امكن القطع بان لا
دليل يخالفه اذ يستحيل اجماعهم على الخطا اما في مسائل الخلاف كيف يتصور ذلك وفيه نظر فانه لم يجز على احد بل ادعى ان العموم
اذا لم يعلم انتفاء التخصيص لا يجوز التمسك به والصحابة عارفون بالاحكام لقرب عهدهم بالرسول صلى الله عليه وسلم فنقل …

عنهم بعد البحث المبير بخلاف غيرهم لتطاول الازمنة المقتضي لاندراس الاقوال وادلتها والعلماء المشهورون قرأوا
بمكامنهم والمعتبر انما هو قول من بلغ رتبة الاجتهاد دون خفاء علمه ومع ذلك فالارجح ما قلناه من الاكتفاء بالظن
الخامس قال قوم ان قوله تعالى واحل الله البيع من العام وتمسك به على الاحكام او تردد اخراج ماد الدليل على عدم وجوبه لا يمنع
التمسك به وقد بينا ان المفرد المحلى باللام لا يقتضي العموم نعم ان قوله ما استطعتم قرينة تدل على حيث يحمل كل ما علم اسم الخير
اما لفظ الخير فلا وقال الغزالي انه مجمل وليس بجيد الثالث قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا للعموم فيجوز
التمسك به في منع قتل المسلم بالذمي لانه يفيد نفي السلطنة الا ما دل الدليل من الدية والضمان والسرقة وطلب الثمن وغيره
والمحصل فيه انه نكرة في معرض النفي وقد بينا انها للعموم وقال الغزالي انه مجمل وليس بجيد وكذا قال في نفي الاستواء انه مجمل الرابع
قوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر من قبيل العام الا ما خصه الدليل لما تقدم من انه للعموم وقال قوم لا
يجوز ان يتمسك بعمومه لان المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر وهو غلط لعدم التنافي الخامس قوله تعالى واحل
الله البيع ليس عاما ولا مجملا وتردد الشافعي في كونه مجملا او عاما من حيث ان الالف واللام احتمل ان يكون فيه للتعريف
ومعناه حل البيع الذي عرف الشارع شرطه السادس قال الغزالي اسم المفرد يفيد العموم في مواضع ثلثة الاول انه محلى باللام
للتعريف مثل لا تبيعوا البر بالبر الثاني دخول النفي عليه ما رأيت رجلا فان النفي لا خصوص فيه بل هو مطلق فاذا اضيف
الى منكر عم لم يتخصص بخلاف رأيت رجلا فانه اثبات والاثبات يتخصص في الوجود فاذا اخبر عنه لم يتصور عمومه فاذا
اضيف الى مفرد اختص به الثالث ان يضاف اليه امر ومصدر او الفعل بعد غير واقع بل مستقبل مثل اعتق رقبة او تحرير رقبة
فانه يتناول العتق اي رقبة كانت والاسم يتناولها فنزل منزلة العموم بخلاف اعتقت رقبة فانه اخبار عن فعل ماض حصل في
الوجود ولا يدخل له فعل خاص اما الاول فقد تقدم انه ليس للعموم واما الثاني فقد بينا انه للعموم واما الثالث فانه مطلق

في المطلق والمقيد وفيه مباحث

في ماهيتها قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على لا عام
الماهية من حيث هي هي لا يفيد العموم ولا الخصوص ولا يفيد الوحدة او الكثرة بل نفس الماهية ونريد به هنا اعم من ذلك وهو
هذا والنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر مثل تحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل ساعتق
رقبة ولا يتصور المطلق في معرض الخبر عن الماضي مثل ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب اليه وقد رسم بانه اللفظ الدال
على مدلول شايع في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وخرج
بالشايع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وفي اخراجها به نظر لا على زيادة على البدل واما المقيد
فيقال بمعنيين الاول ما كان من الالفاظ دالا على معنى كزيد وعمرو الثاني ما كان من الالفاظ دالا على وصف
مدلول المطلق بصفة زائدة وقولنا ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو ثوب مصري الا انه مقيد بالنسبة
الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين وقد رسم بانه ما اخرج من شايع بوجه كرقبة مؤمنة في حكم الجمع بينهما
كلما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فانه جار في تقييد المطلق واذا تعلق التقييد
جملة واحدة فلا خلاف في انه يعتبر حكمها من الاطلاق الى التقييد بقي هنا البحث عن حكم الجمع بينهما فنقول المطلق والمقيد اذا

وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الآخر كقوله آتوا الزكوة واعتق رقبة مؤمنة او اطعم طعاما من اطعمة العراق
واكسي وهذا لا خلاف في انه لا يحمل المطلق هنا على المقيد ولا يتقيد المشروب بتقييد العراق لامكان الجمع بينهما من غير تناف
ولعدم تعلق احدهما في الآخر لا لفظا ولا معنى وان كان حكماهما واحدا وهي في مثل اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول لا تملك رقبة كافرة
فانه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لكن القيد هنا في المطلق ضد القيد في المقيد لامتناع الجمع بينهما وان كان لا يكون
مخالفا فاما ان يتحد السبب او يتكثر اما من التماثل او لا وعلى كل تقدير فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام ستة
الاول ان يتحد السبب او يتكثر مع التماثل ولا ريب على كل تقدير فالخطاب الوارد في الامر كقوله في الظهار اعتق
رقبة مؤمنة فهنا يجب رقبتان بظاهر الامرين ان كان الامر المنكر يفيد تكرار المأمور وان علم اتحاد الحق في
الموضعين وعدم تكرره وجب تقييدها بالايمان ويحمل المطلق على المقيد اجماعا بيانا لا نسخا لان المطلق جزء من المقيد
والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين
اولى من اهمال احدهما او مع امكان العمل بهما على انه يمتنع من كون المطلق جزءا من المقيد فانهما ضدان فلا
يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة
المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك لاقتضاء حكمهما وزالت المكنة فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى
من حمل المقيد على الندب والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زائد فالحقيقة احد
جزئي المقيد ومنع التضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي مع حذف
القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ولا نريد بالاطلاق دلالة الحقيقة اللفظ على الحقيقة من قيث هي
عارية عن القيود فالاول هو اخذ الحقيقة لا بشرط شيء والثاني اخذها بشرط لا شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن
كل القيود لا بشرط شيء غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكين من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة
المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف الاتيان
على ضعفه ولا اهمال شيء منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او الاشتراك او التعلق الحلال
ودلالة المقيد على التقييد لا يتعين في حالتي الحمل على الوجوب والندب بل الوجه في الجواب ان نقال حمله على الوجوب يقتضي
تعين البراءة والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان تعين البراءة لا يحصل له الا ظنا بقوة كونه الامر
للوجوب او للاشتراك اللفظي ومعهما الابراء حقيقة او نقال حمل المطلق على المقيد لا يخرج عن حقيقته الى مجازه قطعا
بل يكون العامل برقبة مؤمنة عاملا باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا لو اتى اداه قبل ورود التقييد لكان قد عمل باللفظ
في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته الى مجازه ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق
يجري مجرى العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص متقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وقيل
ان ناسخ المقيد عن المطلق كان نسخا وليس بجيد والا لكان التخصيص نسخا ولكان ناسخ المطلق نسخا ايضا بانه لو كان
تقييدا لكان المراد باللفظ المطلق انما هو فيكون المقيد للوجوب وقيل ان ناسخ التقييد عن المطلق كان نسخا وليس بجيد لان المراد

من لفظ الرقبة انما هو لفظ المؤمنة لان المعنى بكونه مبينا لمراد المتكلم لكن دلالة الرقبة على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق
لم يوضع للمقيد ولو كان مجازا والاصل عدمه كان نسخا لا تقييدا والجواب انه آت فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم
تحملون المطلق على المقيد وينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة
مجاز والتحقيق ان المطلق دال على عتق اي رقبة كانت فيكون الرجوع بالتقييد الى التخصيص الثاني ان يتحد في السبب
في النهي والنفي مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ثم يقول فيه لا تعتق مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما
والجمع بينهما في النهي لامكانه فيجري المطلق على اطلاقه في المنع من عتق المكاتب في الظهار اصلا على التأبيد لان النهي يفيد
ولا يخص النهي المقيد في الكفر لانه بعض مما دخل تحته والعموم لا يخص بذكر بعضه فان علم بدليل خارجي ان النهي عن
احد النهيين هو المنهي عنه بالآخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر فيصير التكليف في الموضعين
النهي عن التكفير بالكافرة الثالث ان يتحد الحكم ويختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل بالايمان
وللناس فيه ثلاثة مذاهب طرفان ووسط الاول قال بعض الناس ان تقييد احدهما يقتضي تقييد الآخر لفظا لان ان نعى
قال ينزل المطلق على المقيد ثنا وله بعضهم بالحمل على التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل آخر ومنهم من حمله عليه اذا اجتمع
بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق الثاني جماعة الحنفية انه لا يجوز تقييد المطلق بطريق ما البتة الثالث قول اكثر المحققين
كابي الحسين والسيد المرتضى رحمه الله وغيرهما انه يجوز تقييد المطلق بالمقيد على تقدير تسويغ القياس على وجود علة جامعة الاول انه
يجب التقييد بالقياس مطلقا والاول باطل فانه لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في الظهار اي رقبة
كانت لم يكن احد الكلامين مناقضا للآخر فليس تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الآخر وفيه نظر فان اعتق اي رقبة شئت يسبق
في التخيير بخلاف اعتق رقبة فلا يجوز حمل الثاني على الاول ثم العتق رقبة كما يجامع التقييد فكذا التخيير بين افراده ولا دلالة
للعام على الخاص ولان لفظ المطلق يقتضي اجراء الحكم على اطلاقه ولو حمل على المقيد لوجب ان يكون بينهما ربط ولو وجب تقييد
احدهما بما قيد الآخر والا لم يكن تقييده اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او الحكم اما اللفظ فبان
يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف او اضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو
تقييد بالقياس وليس هو المتنازع او بان يمتنع في التقييد ان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهو غير ممتنع
وهذا لا يجوز ان يكون المصلحة فيهما التقييد جاز ان يكون المصلحة فيهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد الوصلة والرابط
ان تقيد احدهما بما قيد به الآخر جاز ان يثبت لاحدهما بدلا لان للآخر بدلا ويخص احد العمومين لان الآخر مخصوص
هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع الاولوية لو انتفى الربط لانها ثابتة اذ التقييد بالايمان يدل على اولويته ورجحانه
فيجب التقييد به طلب المصلحة الراجحة والنقض ممنوع عند اضعفية وجوه الاولوية الثاني انه كالكلمة الواحدة ولذا ثبت التقييد في
احد الحكمين ثبت في الآخر واللازم باطل لاختلاف المعاني الوحدة الثاني الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في
سائر الصور حمل المطلق على المقيد فكذا هنا الثالث قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا من غير ذكرها خارج والجواب عن الاول ان
عنيت بوحدة القرآن عدم تناقضه فهو مسلم لكن لا تناقض هنا وان عنيت اتحاده في كل الاشياء فهو باطل بالضرورة فانا

في



في العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمأول والامر والنهي وغير ذلك فلم لا يكون في الاطلاق والتقييد على انهم
سلموا ان تعرف غير الاحكام المتماثلة وعن الثاني في التقييد في الشهادة في كل حكم بالاجماع لا من كونها مقيدة في احد
الحكمين وعن الثالث ان التقييد بالمدلول لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فيجب رده
الى ما هو معطوف عليه ومشاركته له في حكمه ولان الربط هنا حصول الربط بالعطف بخلاف صورة النزاع واما
الحنفية فانهم اختلفوا فقال بعضهم سبب المنع من التقييد بالايمان ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء
من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة كان القياس دالا على زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وهو غير جائز ولان تقييده بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس وقال آخرون ان
تقييده بالايمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه وقال آخرون ان تخصيصه وتقييده بالايمان هو تخصيص حكم قد قصد استيفاؤه والحق
ان الاول يمنع تحقق النسخ فانه رفع حكم ثبت بخطاب سابق وليس ذلك ثابتا هنا بل هو تقييد لمطلق وهو لا يزيد على تخصيص العام وعندكم
يجوز التخصيص بالقياس فكذا التقييد فينتقض كلامكم وايضا الحكم يقتضي تحريم سلامة الرقبة من كثير من العيوب فان كان اشتراط
الايمان نسخا كان نفي تلك العيوب نسخا وعن الثاني بالمنع من الاستيفاء بدون التقييد لان الخصم يقول قيام الدلالة على صحة
القياس يدل على انه تعالى لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام كما في العموم ولان تقييد المطلق بالقياس اما لان المطلق لاثباته في التخصيص
كالاثبات في العين الواحدة وهو باطل فان المطلق يشمل جميع الصفات والاحوال او لان القياس يجري بدليل او هو دليل لكن لا يخص به العام
ونحن انما تكلمنا على تقديره وباقي الاقسام ظاهر مما تقدم **في الجمع بين المطلق والمقيدين** اذا اطلق الحكم في موضع وقيد في
موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين فالحنفية منعوا من التقييد
هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع القيدين بالضدين اولى بالبقاء واما القائلون بان المطلق يتقيد بالمقيد لفظا فانهم
منعوا هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالآخر واما من حمل المطلق على المقيد بالقياس فانه يحمله على احدهما ان
كان القياس عليه اولى من الآخر والا بقي على اطلاقه **في باقي صفات الدلالة وفيه ابواب** **في المجمل والمبين وفيه فصول**
في المجمل وفيه مباحث **في ماهيته** قد عرفت فيما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به كان نصا فان احتمل فان تساويا
فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح ظاهر والمرجوح مأول اما النص فهو كل كلام تظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر
منه هذا ما ذكره فخر الدين الرازي واحترز بالكلام عن ادلة العقل والافعال التي لا تسمى نصوصا وعن المجمل مع البيان فانه لا يسمى نصا
كان قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به وان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا قولا واحترز
بقولنا تظهر افادته لمعناه عن المجمل لا الافعال انه قد يقال نص الله تعالى على وجوب الصلاة وان كان قوله اقيموا الصلاة مجملا لان قوله
نص في افادة الوجوب وليس بمجمل فيه بل في متعلقه واحترزنا بقولنا لا يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم
يقل احد انه نص على ضرب سالم من عبيده لانه لا تقييد على التعيين ويقال انه نص على جماعتهم لانه لا يفيد سواهم وفيه نظر لان
ادخال المنطقي الكل والبعض في الحد غلط ولانه يخرج منه الظاهر وهو قسم له والاعتذار باخراج المجمل مع البيان بان النص كلام واحد غير

مفيد لانتقاض الحد بصدقه على ما لا يصدق المحدود عليه وقوله لا يتناول اكثر منه لا يقع احترازا عن نحو
سال زيد من عبيده لانه بعض المعنى وقال الشافعي النص خطاب يعلم ما اريد به من الحكم سوا كان مستقلا بنفسه
او علم المراد بغيره وكان يسمي المجمل نصا وهو خلاف المتعارف من الفرق بينهما ومع ذلك فانه ليس بجيد لان الحكم
عنده وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ويصير الحد النص كتاب خطاب يعلم ما اريد به من خطاب الله المتعلق
بافعال العباد المكلفين بالاقتضاء وفيه تخصيص للنص بما يستفاد منه خطاب الله تعالى خاصة وتخصيصه بما يتعلق بافعال المكلفين
وقال قاضي القضاة النص هو خطاب يمكن ان يعرف به المراد به ويدخل فيه المجمل والظاهر وقال ابو الحسين يجب ان يشترط الوجوه في
ثلثة ان يكون كلاما وان لا يتناول الا ما هو نص فيه وان كان نصا في اشياء كثيرة وجب ان لا يتناول سواها
وان يكون افادته لما يفيده ظاهرة غير مجملة اما كونه عبارة فلان ادلة المعقول والافعال لا تسمى نصوصا واما ظهور
الدلالة فلان المفهوم من قولنا ان العبادة في هذا الحكم افادتها على جهة الظهور ولان النص لغة ماخوذ من الظهور
ولهذا يقال منصة العروس لما ظهرت وارتفعت واما اشتراط افادة ما هو نص فيه فقط لان الانسان اذا قال اخرج
اضرب عبيدي لم يقل انه نص على ضرب زيد من عبيده لما افاده وافاد غيره ويقال انه كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما
لم يفد سواهم فان كان كذلك وجب ان يحد بانه كلام تظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر مما قيل انه نص فيه وفخر الدين
الرازي اخذه واخذ الحد بادخال لفظة كل واصلحه باسقاط لفظة نص لئلا يدور واما المجمل فهو عبارة عن الجمع يقال
اجمل الحساب اذا جمعه ولهذا يوصف العموم بانه مجمل بمعنى ان المسميات قد اجملت بجمعه وقيل المحصل ومنه اجملت الشي
اذا حصلته واما في الاصطلاح فقد حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي وهو
بكر فانه ليس بمانع لدخول المهمل فيه وليس بمجمل لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ولا دلالة في المهمل
ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شي وليس بمجمل لان مدلوله ليس بشي وليس بجامع لان المجمل
المتردد بين محامل يفهم منه انحصار المراد في احدها وان لم يكن معينا وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من اخر
كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده لا يعلم المراد به فانه الذي لا يفهم منه شي عند اطلاقه من جهة ما هو مجمل لانا نقول
انه تعريف المجمل بالمجمل ولا يصح تعريف الشي بنفسه ولان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما في دلالة الاقوال فانه صلى
الله عليه واله لو قال مصليا تردد بين الوجوب والندب فلا يصح تقييده باللفظ قال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد
معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال ويبطل بانه خصصه باللفظ وينتقض بالمطلق
وقال السيد المرتضى ره ان الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود الاول انه ما
افاد جملة من اشياء ويدخل فيه العام والمركب ولانه لا يفيد الحد الثاني ما لا يمكن معرفة المراد به ويبطل بالمهمل وبالمجاز
اذا اريد فانه لا يفهم المراد منه وفيه نظر لاحتمال ان يريد ما لا يمكن معرفة المعنى الذي اريد باللفظ فخرج المهمل والمجاز
المراد مجمل الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم اضرب رجلا لانه افاد
ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه بل اي رجل ضربته جاز بخلاف اسم القرء فانه يفيد الطهر وحده والحيض وحده واللفظ

لا يعينه

لا يعينه وقوله تعالى اقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير شايع وهو مشعر بتقييد الحد باللفظ حيث قال واللفظ
لا يعينه فلا يكون جامعا لخروج الاجمال في دلالة الفعل وقيل المجمل ما لم تتضح دلالته وينتقض بالمجاز يمنع عدم دخوله وقيل
المجمل ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج فقولنا ما له دلالة
يعم القول والفعل وغيرهما من الادلة المجملة وقولنا على احد امرين ليخرج ما له دلالة على واحد فقط وقولنا لا مزية لاحدهما على
الاخر بالنسبة اليه احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد عن غيره كالحقيقة والمجاز والقيد الاخر احتراز عن المطلق
في اقسام المجمل الدليل الشرعي اما ان يكون اصلا او مستنبطا منه والاول اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون اولا
والمجمل اما ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا لا
في موضوعه ولا في بعض موضوعه فالاول ان يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلا يكون حمله على البعض اولى فان كان وضعه
لتلك المعاني بحسب معنى واحد مشترك فيه فهو المتواطي كقوله تعالى واتوا حقه او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كالقرء والشفق
وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص بصفة مجملة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين فلو قيد الاحصان لم يحتج الى بيان فالقيد صار مجملا لعدم العلم بالاحصان فلم يدر ما ابتغى
لنا باستثناء كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او بدليل منفصل مجهول كما لو قال صلى الله عليه واله في قوله تعالى
المشركين المراد بعضهم الثالث وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا بعضه فهو الاسماء الشرعية كما
في الاول كامره بالصلوة ولم نعلم انتقال الاسماء الى هذه فانا نفتقر الى البيان والثاني ان يدل الاسم على عدم ارادة الحقيقة
والمجازات متعددة ولا اولوية لارادة احدها فيفتقر الى البيان فاما الفعل فان مجرد وقوعه لا يدل وجه وقوعها الا ان تقترن
به ما يدل على الوجه فيستغنى عن البيان كما لو قام الى الصلوة باذان واقامة فانا نعلم وجوبها وكما اذا داوم على الاتيان بالمندوب
فانا نعلم انه من افعال الصلوة واما اذا لم تقترن به قرينة تدل على الوجه فلا بد من البيان واما المستنبط فهو القياس فلا اجمال
به حتى يحتاج الى بيان واما غير المجمل فهو المبين فان اكتفى بنفسه وصرحيته في معرفة المراد فلا يحتاج الى بيان اذ لا احتياج الا في
قولنا انه يكفي بنفسه نحو قوله تعالى وهو بكل شي عليم وان لم يكتف فاما ان لا يحتاج بانه على السامع او يحتاج والاول اما ان يكون زيادة
بالتعليل اولا والاول اما بطريق الاولى كتحريم التافيف في دلالته على المنع من الضرب لانه تقريبي العقل ان منع من شي نوعه
فانه يمنع فانه يمنع مما سواه فيه او ما زاد عليه في معنى ذلك الغرض فاللفظ يدل عليه وان لم يكن موضوعا له او لا بطريق الاولى كقوله
صلى الله عليه واله في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فيعلم بذلك العلة في الطهارة وشارك غيرها
لان العلة يتبعها حكمها واما البيان الذي للتعليل وليس بتعليل فهو انه الاولى ان يكون الخطاب امرا بشي فيعلم وجوب ما لا يتم
الا به والاكثار ايجابا بالملازمة الثاني ان يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ويعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من
وجوه المجاز فيعلم انه المراد نحو واسئل القرية واما الذي يحتاج على السامع بيانه فقد تقدم في اقسام المجمل واعلم ان الاجمال
قد يكون في لفظ مفرد اما بالاصالة كالمشترك عند القائلين بامتناع تعميمه وذلك اما بين مختلفين كالعين او متضادين
كالقرء للطهر والحيض او متماثلين كالجون للاسود والابيض وفي المجازات المتعددة بعد تعذر الحقيقة وبالاعلال

كالمختار الفاعل والمفعول وقد يكون في مركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مترددة بين الزوج
والولي وقد يكون بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم كقولنا كل ما علمه الفقيه فهو كما علم فان الضمير متردد بين العود الى
الفقيه والى معلومه ويختلف المعنى باعتبار ذلك وقد يكون السبب تردد اللفظ بين جميع الاجزاء او جميع الصفات كقولنا الخمسة
زوج وفرد فيصدق على تقدير جميع الاجزاء ويكذب على تقدير جميع الصفات وقد يكون بسبب الوقف والابتداء كقوله تعالى وا
لراسخون في العلم فالواو متردد بين العطف والابتداء وهو داخل تحت المشترك وقد يكون بسبب تركيب المفصل كقولك طبيب ماهر
هو في الخياطة فاذا قيل طبيب ماهر احتمل فيه وفي غيره وليس بجيد فانه لا احتمال ههنا لظهور رجوعه الى المذكور

في امكان ورود المجمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله اتفق المحققون عليه لانه قد وقع كما في الآيات المتقدمة
والاحاديث المشهورة والوقوع دليل الجواز احتج المانعون بان الكلام ان لم يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لايق من
الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن المجمل بما يبينه كان تطويلا من غير فايدة لان التنصيص عليه اسهل وادخل
في الفصاحة من ذكر المجمل ثم تعقيبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة اذ يجوز ان يسمع المكلف المجمل ولا يسمع بيانه فيختل المقصود
به وان لم يقترن به ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الافهام مع عدم لفظة تدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال
والجواب انا اذا اردت بعدم الافهام من كل وجه فهو ممنوع وان اردت من بعض الوجوه منعنا كونه عبثا فانه يجوز ان يخاطب
بالمجمل ليعلم المكلف انه قد كلف بشيء فيستعد للامتثال او للمنع فيحصل له ثواب وعقاب ويمنع عدم الفايدة
لو قرن به ما يبينه لجواز اشتمال ذكر المجمل ثم اردافه بالبيان على مصلحة لا يطلع عليها البشر ومع هذا التجويز ينتفي القطع

في اضافة الاحكام الى الاعيان ليس بمجمل ذهب المحققون من الاشاعرة والمعتزلة الى ان اضافة الحكم الى
العين كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا اجمال فيه وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي وقوم
من القدرية انه مجمل لنا انه يسبق الى الفهم بحسب العرف اضافة الحكم الى الفعل المتعلق بتلك العين المناسب فيفهم من
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع ومن حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل كما يقال حرمت عليك طعامي ويفهم من قوله
هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن تحريم الثوب تحريم لبسه دون النظر واللمس والمبادرة دليل الحقيقة وان كان مجازا من حيث
الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف كما يفهم الخيل عند اطلاق اسم الدواب من حيث العرف ولا اجمال ههنا وايضا فانه
صلى الله عليه وآله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها ودل على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف
والا لما توجه الذم عليهم بالبيع وايضا نفهم من قولنا فلان تملك الدار قدرته على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا
تملك الجارية قدرته عليها بالتصرف بالبيع والوطي والاستخدام ولذا اجاز ان يختلف فايدة الملك على هذا النحو جاز مثله
في التحليل والتحريم احتجوا بان الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف لو كانت موجودة فيستحيل تعلق التحليل
والتحريم بها واضافتهما اليها فلا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك
الفعل غير مذكور فيجب اضمار ما يكون متعلقا به ذلك الحكم من الافعال حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ولا يجوز اضمار
الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يتقدر بما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل وليس اضمار البعض

اولى

اولى من البعض الآخر لعدم دلالة ولا تنزيل على تعيينه فيتحقق الاجمال وايضا فلانه لو دلت على تحريم فعل معين لوجب ان
لوجب ان يتعين ذلك الفعل في كل تلك المواضع وليس كذلك لان المراد من حرمت عليكم امهاتكم حرمت الاستمتاع ومن
حرمت عليكم الميتة حرمت الاكل والجواب المنع من عدم اولوية اضمار البعض فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل
المطلوب من تلك العين ويمنع الحاجة الى الاضمار لانا نجيب اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين
اما اذا كان ظاهرا فلا وبيان الظهور ان كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة يتبادر الى فهمه عند قوله
حرمت الطعام والشراب تحريم الاكل والشرب وعند قوله حرمت عليكم النساء تحريم الوطي سلمنا لكن لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات
المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يقتضي الى الاجمال
اولى والثاني يبطل مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لان القول باضمار البعض وان اقتضى الى الاجمال
فلا يخرج ذلك ما يقتضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين المراد بدليل اخر واما هذا وما اضمار جميع التصرفات فلا يلزم
مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال
الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه ولو لا ان المحذور في الاضمار اولى لما كان استعماله اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار
في اللغة والقرآن واختلف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار وقال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل المحذور كقوله
تعالى واسئل القرية اي اهل القرية كذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به الحاقه بالمجمل فهو خطاء
وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد به الحاقه بالمجاز فهو حق كما ان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقائق
عرفية

في ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل ذهب المحققون الى نفي الاجمال هنا وقال الحنفية بعض مجمل لانه يحتمل
مسح جميع الراس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الآخر فكان مجملا وما روي انه صلى الله عليه وآله مسح بناصيته بيان لمجمل الآية
والحق نفيه لانه ظاهر الباء في اللغة الالصاق قال قاضي القضاة قوله وامسحوا برؤسكم يفيد من حيث اللغة مسح جميع الراس لان
الباء المقيد للالصاق دخلت على المسح وقرنته بالراس الصاق المسح بالراس وهو اسم الجملة لا البعض العضو فانه لا توصف الماسح
ببعض الراس ثم قال لكن العرف يقتضي الا الصاق المسح بالراس فقط سواء عم المسح الجميع او البعض فان من قال مسحت يدي
بالمنديل عقل منه الصق المسح بالمنديل وجوز السامع انه مسح بجميعه وببعضه ولو امره بالمسح بالمنديل خرج عن العهدة بالجميع
وبالبعض ايضا واذا افادت هذه اللفظة في العرف الامر الكلي الشامل للجميع والبعض حمل عليه المسح في الآية فلا اجمال وقال ابن
جني لا وقع في اللغة انه يقال مسحت بالراس ويعني مسحت الراس اسم العضو بتمامه فوجب مسحه اجمع وقال بعض الشافعية
الباء للتبعيض وهو يفيد مسح بعض الراس والتحقيق ان لقول الباء اما ان تفيد التبعيض او لا وعلى كلا التقديرين
لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر تناول البعض وهو اختيار لهما به وان فهي كون المرتضى قال انه يجامع الانتفاء الدلالة
على التعيين والتخيير واعترض بانه لو كان معينا لبينه واجاب بانه لو اراد التخيير لبينه وليس بجيد لان الاطلاق تقتضي التخيير
واما ان لم تفد فلان الامر من حيث اللفظ تناول الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري وابي علي الجبائي
ثم ان قلنا ان العرف اخرجه من ذلك الى الامر المشترك بين الكل والبعض حمله عليه لعرف اللفظ الى الحقيقة العرفية وكفى في العمل به

مسح اقل جزء من الراس لكن المرتضى قال بهنا انه مجمل لعدم العلم بارادة الجميع او بعض معين او غير معين وليس بجيد لان ارادة الجميع منفي بالاصل وان احتملت فلو اراده لبينه وعلى كل تقدير فلا اجمال بل انما يتحقق الاجمال لو قلنا ان الباء لا يفيد التبعيض وان اللفظ لا يحمل على الحقيقة اللغوية او العرفية الا بقرينة فيبقى مشتركا مجملا لكن الحق خلافه وفيه نظر فان العرف انما اقتضى الامر الكلي في الامر بالمسح بالمنديل المقصود الغرض بالبعض وهو ازالة الرطوبة من اليد بخلاف الامر بالمسح في الراس لان التعبد بمسح بالمسح لا لما تقدم من غرض مسح اليد بالمنديل الا انه لا اجمال ايضا لان الباء ان لم تفد التبعيض وجب مسح الجميع الا لدليل خارجي وان افادته كفى البعض فلا اجمال

في ان الافعال المنفية ليست بمجملة اختلف الناس في الافعال المنفية كقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوه فذهب الكل الى نفي الاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل عليه حرف النفي الى ما لم يكن على صفة من الصفات الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل متى حصل لم يحصل تلك الصفة ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فان كلامه صلى الله عليه وآله يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا لانا وصفنا لها بانها صلوة ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الثاني ان لا يمكن انتفاء ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على مسمى حقيقي كقوله صلى الله عليه وآله الاعمال بالنيات فان اعظم ما دل ان يجري مجرى قوله لا عمل الا بنية معلوم انه ليس يخرج العمل من كونه عملا اذا فقدت النية فعلمنا ان المراد به احكام الفعل من الاجزاء او الكمال وليس ان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض فاما ان يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معا ونفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم وفيه نظر فان نفي الكمال انما يقتضي ثبوت الصحة لو لم تكن منفية ايضا اما مع نفيها فلا كما لا يدل تعميم نفي الصفات ولا يحمل على شيء بل يتوقف وهو معنى الاجمال والجواب انه لا اجمال هنا اما في قسمي شرعي فلا مكان نفيه والشرع احترز عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه قد يقال هذه صلوة فاسدة فيدل على بقاء المسمى مع الفساد والفاسد ليس بصلوة لانا نقول التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلوة فاسدة اي دعاء فاسد ولا عبرة من المجاز اللغوية بل الوجه قول ابي الحسين انه مجاز واما ما لا اسم شرعي له كقوله لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه خلافا لابي الحسين لان الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في شيء وهذا اللفظ يدل على ظاهره على نفي الفائدة فان المتبادر الى الافهام من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا ملك الا للسلطان وغير ذلك وكما يقال هذا الشيء لفلان على معنى انه يعود نفعه اليه بقولنا لا عمل لمن لا نية له معناه لا يعود نفعه اليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الفعل حكم واحد كقوله لا نكاح الا بشهود

لحدود

لحدود في قذف فانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرفه الى حكمها وليس لها الا حكم واحد هو الجواز لان الشهادة اذا كانت نديا فيها الى سببه لم يكن لاثنين منها مدخل في الفضيلة وكقوله لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى ان يستر ذلك على نفسه فليس حكم له الا الجواز واذا لم يكن له الا هذا الحكم وقد انتفى فلا اجمال وبين ان يكون له اكثر من واحد كالفضيلة والجواز فانه لا عرف في الشرع ولا لاهل اللغة والا لابد من اضمار لكن الاتفاق وقع على انه لا خروج للمضمر عن الصحة والكمال فيجب ظهوره فيهما او لا اما الاول فلانه اقرب الى الموافقة دلالة اللفظ على النفي لان نفي الصلوة دل على نفي اصل الفعل في المطابقة وعلى صفاته بالالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بالالتزام تقليلا لمخالفة الدليل واما ثانيا فلان اللفظ دل على عدم الفعل فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات للشبه ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح والكامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين خاصة وكان الحمل عليه اولى لا يقال يلزم الاضمار والتجوز الذين هما خلاف الاصل ولانه حمل على نفي الكمال خاصة متيقن اذ يلزم من نفي الصحة نفي الكمال دون العكس واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال لانا نقول ما ذكرتموه اوجه لانه يقتضي نفي الاصلي وما ذكرتموه على خلافه ولان ما ذكرناه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ بخلاف ما ذكرتموه سلمنا وجوب اضمار احدهما خاصة لكن صرفها الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لان المدلول بالتصفية اللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات يدل على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات فقوله لا عمل يدل على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الذات فيبقى معمولا به في الباقي لانفصال دلالة الالتزام تابعة فاذا انتفت دلالة المطابقة انتفى تابعها ولان هذا اللفظ قد جاء لنفي الفضيلة والاصل الحقيقة لانا نقول دلالة اللفظ على نفي الصحة وان كانت تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرارها لا تعد الدلالات للفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وفيه نظر فان العموم انما حصل بسبب اعتبار الدلالتين معا فاذا عدمت المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى لا يقال ان الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منتفيا وورود في نفي الفضيلة لدليل خارج ولا امتناع في صرف اللفظ عن حقيقته العرفية او اللغوية الى مجازه وعن عمومه الى خصوصه لدليل ولان المشابهة بين المعدوم وبين ما يوجد ولا يصح ولا يفضل اتم من المشابهة بين المعدوم وبين ما يوجد ويصح ولا يفضل والمشابهة هنا احد اسباب المجاز وكان حمله على حمل الصحة اولى ولان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة لانفصال اثبات اللغة بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالعرف في مثله واعلم ان القاضي اعطى ابا الحسين في الفرق بين الاسماء الشرعية وغيرها ذهب الى ان نفي الاسماء الشرعية انكر ان يكون للشرع فيه عرف على خلاف الوضع فيلزمه اضمار شيء في قوله لا صيام كما لزم هو وابو الحسين الاضمار في قوله لا عمل الا بنية احتج القائلون بالاجمال بان العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة ومتردد بينهما على سواء وورد بهما معا فيتحقق الاجمال والجواب عرف الشرع واحد وهو نفي الحقيقة الشرعية والتردد انما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره سلمنا التردد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم في ان آية السرقة ليست

زيادة م

مجملة ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى ان آية السرقة مجملة في اليد وجماعة منهم اخرون انها مجملة في القطع ايضا والاقرب
عدم اجمالها على كلا القولين عملا بالاصل وهو ان اللفظ له حقيقة واحدة وعدم ارادة المحمل فينتفي الاجمال احتج السيد المرتضى بان
لفظ اليد يطلق على العضو من المنكب وعليه من المرفق ومن الكوع ومن اصول الاصابع والاصل في الاطلاق الحقيقة فيثبت
الاشتراك واما القطع فانه يطلق على الابانة كما في قوله تعالى قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطع يده عند بري القلم ونحوه
والجواب بمنع الاشتراك بل اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لا يقال قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان
اسم اليد يتناول هذا المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان الكف كل وجميع والاستعمال لا يدل على الحقيقة دائما والمجاز اولى
من الاشتراك سلمنا دلالته على الحقيقة لكن يجوز ان يكون متواطئا كما يجوز ان يكون مشتركا واعتقاد التواطؤ اولى من
الاشتراك سلمنا تساوي الاحتمالات لكن الاشتراك احد امور ثلثة والباقيان اثنان فيهما ووقوع اثنين من ثلثة ارجح من وقوع
واحد منها فبقي ام اثبات اللغة بالترجيح فانه لا يجوز [يكون] ابدا لا يقال الاجماع على عدم القطع من المنكب والمرفق وعند جماعة من الكوع
وعند اخرين من اصول الاصابع يدل على ان اليد حقيقة … فيجب الاقتصار على ذلك لئلا يلزم مخالفة الظاهر لانا نقول نمنع الدلالة
وان المجاز قد يستعمل لمخالفة الظاهر اولى من الاجمال لان الاجمال يقتضي الى تعطيل اللفظ في الحال الى قيام دليل المرجح ولا كذلك
في الحمل على المجاز فانه وان لم يظهر دليل التجوز عمل بالحقيقة فلا يتعطل اللفظ وكان اولى واما القطع فهو الابانة في اللغة فاذا …
الى اي شيء اضيف افاد ابانة ذلك الشيء والشق اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في تلك الاجزاء لكن اطلاق اسم اليد عليه مجازي من باب اسم
الكل على الجزء فيكون المجاز في اليد لا القطع وفيه نظر فان احد المجازين باليد في الجلد مجملة في القطع اولى   في ان رفع
الخطاب ليس بمجمل اختلف الناس في قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان فقال ابو عبد الله البصري انه
مجمل لان الخطأ هو … فرفع وكذا النسيان نحو كلام النبي … والقصاد فلا بد من نفي الحكم فاما ان يضمر نفي جميع الاحكام وهو
باطل لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار على ما يندفع
به الضرورة وهو بعض الاحكام ولان من جملة الاحكام لزوم الضمان وقضاء العبادة وغيرها وليس منفيا بالاجماع واما ان يضمر
البعض فاما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه فبقي ان يكون غير معين وهو نفس الاجمال والجواب انه يلزم الاضمار لو لم
يكن اللفظ ظاهرا بعرفه استعمالا اهل اللغة قبل ورود الشرع في المؤاخذة لكن اللفظ ظاهر فيه فان كل عاقل يحكم عند سماع قول
السيد لعبده رفعت عنك الخطأ بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه والتبادر دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال
فكذا اذا قال الرسول صلى الله عليه وآله لامته رفعت عنكم الخطأ فهم منه رفع المؤاخذة لانه هو الاحكام الشرعية فكانه قال
رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطأ لا يقال لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتموه لاندفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذات والعقوبات
لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون والنائم وهي العقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا
اكل مال غيره الضمان مع وجوب الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة عليه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما
مع انه مأمور بالرمي مثاب عليه والعاقلة تضمن من غير جناية بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاسباب انما وجب امتحانا لنا
عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال على ان المنع

العموم في المضمر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يحمل عاما في كل الاحكام كما لم يحمل قوله حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع
وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه كاضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد بها
نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية وليس بجيد اولا فلا تمنع من قصد المزية لاحتمال بيانه صلى الله عليه وآله رفع حكم الخطاب عن امته كما لا تنع
عن غيرهم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون من الامم مؤاخذين على الخطأ اما الورود في موضع لا يعرف به بدون تركيب حضور معناه
فانه يحمل نفي الاثر مطلقا ونفي احاد الاثار ويصلح لارادة الجميع ولا يترجح احد الاحتمالات ومن جملة العموم صيغ لم
يحكم بالعموم هنا فانه لا صيغة للمضمرات وهذا قد اضمر فيه ابو الانبيال انه يقتضي نفي المؤثر والاثر معا فاذا تعذر نفي المؤثر
بقرينة الحس بنفي الاثر مطلقا لانا نقول قوله رفع ليس … عاما في نفي المؤثر والاثر حتى اذا تعذر في المؤثر نفي في الاثر بل
هو لنفي المؤثر فقط والاثر ينتفي بالتبعية ضرورة انتفاء مؤثره لا باعتبار شمول اللفظ وعمومه فاذا تعذر حمله على المؤثر
صار مجازا اما في جميع اثاره او في البعض ولا يترجح الحمل على البعض وفيه نظر لان نفي جميع الصفات والاثار مجاز اقرب
في باقي امور ظن انها مجملة وهي ستة   اذا ورد لفظ الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما
يفيد معنى واحدا قال الغزالي وجماعة انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر
فيما يفيد معنيين لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع وظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد
ظهور اللفظ فيه كالمتردد بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما يقصد الالفاظ لافادته اذ الحمل على الاكثر
المفيد بالاضافة اولى لانا نقول هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هي الالفاظ المفيدة
لمعنى واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب الاعتقاد والترجيح فيما
ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الى ان يقوم دليل خارجي وهو خلاف الاصل فلا
بد من الترجيح اما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل لعدم القائل به او الاخر وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة
بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنى المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى واحد بتمثيل الاول بالعبث
بخلاف الثاني وحمل كلامه على ما يفيد معنى واحد اكثر   الثالث اذا امكن حمل اللفظ على حكم شرعي مجدد وحمله على الموضوع اللغوي
او التقرير على الحكم الاصلي والعقلي قال الغزالي انه مجمل لتردده بين الجميع لقوله صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان
يكون المراد انه يسمى جماعة حقيقة وان يكون المراد انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها وقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت
صلوة يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة اي هو كالصلوة حكما ويحتمل فيه دعاء كما في الصلوة ويحتمل انه يسمى صلوة شرعا
وان كان لا يسمى في اللغة صلوة لتطرق الاحتمال … الى كل محتمل منه الجانب … ولم يثبت ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم
ينطق بالحكم العقلي ولا الاصلي ولا الاسم اللغوي بل حتى تكلم بالجميع وذهب الاكثر الى انه ظاهر في الحكم الشرعي لانه صلى الله
عليه وآله انما بعث ليعرف الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهته فوجب حمل لفظه عليها فان من عادته مخاطبة
البعث وهذا هو الحق لان الوضع انما يقصد لوضعه حمل اللفظ اذا سمع منه او ممن يتحدث على اللغة على ما وضع
له والتقدير ان اللفظ هنا له عرف شرعي فيجب حمل كلامه عليه تحصيلا للغرض من الوضع كما يحمل اللفظ العرفي على

على المتعارف لا على الوضع اللغوي لا يقال حمل اللفظ على الحكم الشرعي مخالف للنفي الاصلي بخلاف الحمل على الموضوع الاصلي لانا نقول
حمله على اللغوي يفيد التأكيد بتعريفه ما هو معروف لنا وحمله على الحكم الشرعي يفيد التأسيس ويفيد ما ليس معروفا لنا والتأسيس
ان التأسيس اولى الثالث اذا ورد لفظ وضعه اهل اللغة لمعنى والشارع لآخر قال القاضي ابو بكر تفريعا على القول بالاسماء
الشرعية لانه ينكرها انه مجمل وقال الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله صلى الله عليه وآله لعائشة عندك شيء فقالت لا
فقال اني اذن اصوم ان حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي لكن الاول اظهر
لان المتكلم انما يحمل كلامه على اصطلاحه وان ورد في طرف النهي كنهيه عن صوم يوم النحر فهو مجمل وقال قوم انه في النهي يحمل على اللغوي
وفي الاثبات مجمل وقال الباقون انه يحمل على الشرعي مطلقا وهو الحق لنا ما تقدم من ان الاصل استعمال الواضع لفظه فيما
وضع له عند اطلاقه احتج القاضي بانه صلى الله عليه وآله كان يخاطب العرب بلغتهم تارة وبلغة اخرى فثبت الاجمال وهو توهم لعلة
استعماله فيهما وضعه هو مجمل لاطلاق على الغالب لظهوره احتج الغزالي بما قلنا في طرف الاثبات واما النهي كنهيه عن بيع الحر والخمر
وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين فانه يحمل على اللغوي لاستحالة وقوع الشرعي فيه والا لزم ان يكون مقدورا لاستحالة
النهي عما لا مقدور له وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وهو قبيح لما فيه من اهمال المصلحة
المعتبرة شرعا لا يقال مع ظهوره في المسمى الشرعي تناوله وتصرفه الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل وقد استعمل ايضا
في الشرعي في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك كون المنهي عنه الصلوة الصحيحة وهي مستحيلة الوقوع فلا يمكن حمل
النهي على الصلوة اللغوية لشيوع الدعاء منها   قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة مجمل لخروج
الكلام مخرج المدح والذم والحق خلافه لعدم التنافي بين العموم وقصد المدح او الذم كما ان قوله والسارق حمل على العموم
وان كانت صيغته اضعف في الدلالة مع ان القصد به الزجر والتخويف لعدم التنافي بينه وبين عموم الحكم وقد تقدم
بطلانه   قال بعض الناس لا يجوز التمسك بلفظ الجمع الخالي عن الالف واللام كقوله اعطه دراهم لجواز ان يكون
المراد به اكثر من ثلاثة وجعلوه مجملا فان قصد عدم حصر هذه اللفظة على ثلاثة فهو كما في غيرها فهو كما قال لتناوله
كل جمع وان قصد منع حمله على الثلثة لو ورد مطلقا بل تعيين في الثلثة كما تعين في غيرها فهو خطأ لان هذه اللفظة
تدل على الثلثة مطلقا من غير اشعار بالزيادة وعدمها فلا يكون مجملا   السادس قال بعض الناس قوله صلى الله
عليه وآله في الرقة ربع العشر مجمل لانه انما يدل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يجب
منه ذلك وجعلوا هذا كلاما مبينا لا مخصصا واختاره المرتضى وقال آخرون ان قوله صلى الله عليه وآله في الرقة ربع العشر
يقتضي الاستغراق حتى لو خلينا ومجرده لاوجبنا ربع العشر في قليله وكثيره فجرى الاوقية مجرى المخصص لا المبين ونحن لما
بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب ربع العشر في هذا الجنس

الاوقية

في البيان والمبين وفيه مباحث الاول في ماهيته اعلم ان البيان في اصل اللغة مشتق من البين تقول بين تبيينا وبيانا
كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تأذينا واذانا فالبين يفرق بين الشيء وما شاكله ولهذا قيل البيان هو الدلالة
عرفته فاشتغل البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل

مرشد

مرشد الى المطلوب الذي هو علم او ظن حاصل عن الدليل لا جرم امكن تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف
والدليل والمطلوب الحاصل منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف وفسره
بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وليس بجامع لخروج ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال
عنه وهو بيان وفيه نظر لمنع كونه بيانا فانهم قالوا انه مبين اما انه بيان فلا ويبطل ايضا باستعمال المجاز فيه بذكر
الحيز الذي هو حقيقة في الجوهر ولانه زيادة كالتجلي لدلالة الوضوح عليه والحد يجب ان يصان عن التجوز والزيادة
واعترضه ابو الحسين ايضا بان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي حد للتبيين لا للبيان وقال ابو عبد الله
الحسن بن علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يتبين به الشيء وابطله المرتضى بصحة قول القائل
بينت لك هذا الشيء فلم تتبينه فلو كان البيان هو العلم لتناقض وثبت هذا الوضع مع عدم العلم فكيف يتوجد
العلم ويلزم ان يكون من لم يعلم الشيء لم يبين له وان تكرر الا نصب بيان ما عليه ولا شبهة في بطلانه واعترضه ايضا بان
الحاصل عن الدليل كما يكون علما فقد يكون ظنا فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له مع ان الاسم بيان
يعم الحالتين وقال السيد المرتضى والشيخان ابو علي وابو هاشم البيان هو الدلالة وقال ابو الحسين البصري البيان
منه عام وهو الدلالة يقتضي بها الى فلان كذا بيانا حسنا فقد قصد الدلالة وكشفه بانه بيان عرفا لذلك فلانا على الطريق وبينته لم
فلما اراد ذلك كان حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة
على المراد وهو جار في بيان العموم وفيه نظر لخروج بيان الفعل وقال الغزالي واكثر المعتزلة كابي الحسين ان البيان هو الدليل الذي ذكره قيلا
لغيره واحتج عليه الايضاح يصح ان يقال انه بيان حسن وقد تم بيانه وثبا ده الى الدليل المذكور وقيل البيان هو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفيه نظر لانه يخرج منه بيان الافعال وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الاصول
متشعبة الفروع وانها بيان لمن نزل القرآن بلسانه قال ابو الحسين هذا ليس بجيد وانما هو وصف للبيان بانه يجمع امورا جامع
وهو انه بيان لاهل اللغة وانه ينشعب الى اقسام كثيرة وما وصفه بانه لمن نزل القرآن بلغتهم كان قد حد الشيء بنفسه وان كان قد حد البيان
العام فانه يخرج منه الادلة العقلية وان حد البيان انه ما يحصل في الكلام المبتدأ ما اعرف به المراد كالعموم والخصوص وهذا ليس هو البيان
الخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وليس بجيد وانما هو تعديد وليس مستوفيا لجميع افراده لانه يخرج منه الادلة العقلية
واما المبين فقد يراد به ما هو محتاج الى بيانه وقد ورد بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد
والفعل المقترن بما يدل على وجهه الى غير ذلك وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان بنفسه والنص كذلك قد يقال لما هو
مستغن بنفسه عن التفسير ولما ورد عليه تفسيره   الثاني في اقسام المبين البيان يأتي لبيان الاحكام الشرعية وكل ما يقع به التبيين
اما بالقول او بالفعل او بالترك اما القول فظاهر واما الفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا يتبع المواضعة او
شيئا تابعا للمواضعة والاول كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بالكتابة في اللوح المحفوظ وفيما كتبه النبي صلى الله عليه وآله الى العمال
وبعقد الاصابع كما بين صلى الله عليه وآله بقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار بيده وهذا يسمى في العرف والثاني هو الاشارة الى المعتاد
المواضعة اليها دون الفكر والثالث المقرب المواضعة الى اشارة اخرى كيف ترى وقد بين بها النبي صلى الله عليه وآله في الحج حيث وضع في يده

وقال هذا حرام على ذكور امتي وحل لاناثها كما لو قال صلى الله عليه وآله هذا الفعل بيان لهذه الآية او يقول صلوا كما رأيتموني اصلي والفعل تبيين
الصفة ولا يدل على الوجوب واما الترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي في صلاته
فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن حكم الحادثة فيعلم انه ليس فيها حكم شرعي الثالث ان يكون
ظاهر الخطاب متناولا له ويستمر على السهو ايه فاذا تركه دل على انه مخصوص من الخطاب الرابع ان يتركه بعد فعله اياه فيعلم انه نسخ
عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه

في ان الفعل يكون بيانا اختلف الناس في ذلك

فالاكثر عليه ومنعه شاذ لنا الوقوع فانه صلى الله عليه وآله عرفنا الصلاة والحج بفعله حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل اولى فيكون اولى قال ابو الحسين المانع اما ان يريد انه لا يصح وقوع البيان بالافعال او لا
يحسن من حيث الحكمة والاول باطل لانا نعلم ان الفعل لا يؤثر في وقوع التبيين اصلا والاثر الذي عنده بان يقول صلى الله عليه وآله هذا الفعل
لهذا الكلام والاول باطل لما مر من انه صلى الله عليه وآله بين الحج والصلوة بفعله وبين للصحابة الوضوء بفعله الثاني وهو اشتهار الفعل في
كونه بيانا الى الغير فالاجماع الا ان المبين هو الفعل خاصة الا انه هو المتضمن لصفة الفعل دون القول المتعلق بالفعل الذي هو بيانا على
المجمل وتحقيقه ان الفعل بيان المجمل والقول بيان لكون الفعل بيانا والثالث وهو عدم حسنه في الحكمة باطل لجواز ان يعلم الله تعالى ان المكلف
ان بيان المجمل بهذا الطريق اصلح له احتجوا بان الفعل قد يطول فيتأخر البيان عن وقته والجواب ان القول قد يكون اطول فان وصف افعال
الصلوة وشرائطها على الاستقصاء اطول من الاتيان بركعة واحدة مع كونها بيانا لسائرها بعد كونه بيانا او ربما احتيج الى تكريره في وصف كيفية
او اتباع نفي يبين ... ان البيان بالفعل قد يكون اطول لكن جاز فيه الحكمة تأخير البيان لما في ذلك من ... وهي ظاهرة بها لا يجاد اقوى البيان
وقد ثبتنا ان صلوا وخذوا ليسا سبين للعبارة

يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بامور ثلثة الاول ان يعلم بالضرورة من قصده الثاني
ان يعلم بالدليل اللفظي بان يقول صلى الله عليه وآله هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول قولا يلزم من مجموعهما ذلك الثالث ان يرد الفعل على
بان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا صالحا لان يكون بيانا ولا يفعل شيئا اخر فيعلم انه بيان لئلا يلزم تأخير البيان عن
وقت الحاجة

في ان القول هل يقدم في البيان على الفعل ام لا قال ابو الحسين هذا البحث يشتمل على مسئلتين احدهما
ان نقول اذا كان القول بيانا والفعل بيانا فايهما اكشف فالجواب ان الفعل اكشف لانه يوضح صفة المبين مشاهدة والقول اخبار
الثانية ان يرد بعد المجمل فعل وقول يصلح ان يكون كل منهما بيانا فيقال ايهما تقدم به البيان فنقول ان لم يتنافيا فالمقدم هو البيان
والمتاخر مؤكد لحصول التعريف بالاول فلا حاجة الى البيان الا ان يكون الثاني دون الاول في الدلالة لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه
في الدلالة وان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان والاخر مؤكد وان لم يعلم مفصلا ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما
ارجح على حسب اختلاف الروايات والاقوال فالاشبه ان الراجح هو المتقدم لئلا يمتنع التأكيد بالراجح والا كان الثاني مفيدا للبيان اما الابلغ
فلا يقوى على الاول واما التأكيد فلا يشاعر بالادون وان تنافيا كقوله صلى الله عليه وآله من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع
ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان
يكون بيانا له كان بيانا فان كان هو القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان هو الفعل كان واجبا وقيل ان كان القول متقدما
فالثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله عليه وآله يحمل على الندب والا كان ناسخا لما دل عليه القول والجمع اولى من التعطيل وان كان الفعل

فهو

فهو وان دل على وجوب الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ولا يجوز ابطالهما دلالة القول فيكون ناسخا لوجوب الثاني في الركب
ودل على الفعل اذ يحمل على انه بيان وجوب الاول في حقه دون امته وهو اولى لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل وقيل يكون
القول بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل
قولي او عقلي فاذا لم يتفق ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا وليس بجيد لان الفرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم
الفعل فهو بيان لم ترد بعد اجمال ورد التعبد به فيكون بيانا له على ما تقدم وان جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان هو القول
لانا لو جعلنا الفعل هو البيان لاوجبنا اثبات ما تعلق بالمبين من قوله صلى الله عليه وآله انه جعله بيانا لما هذا او ان يعلم ذلك بالاضطرار
من قصده ولا يجوز اثبات ذلك الا عند ضرورة ولا ضرورة الى ذلك مع ثبات قول يمكن ان يكون بيانا الا انه يجوز ان يكون الفعل
هو البيان وان لم نضطر اليه لانا نقول لا يجوز ذكر الا لضرورة ولا ضرورة واذا كان الفعل لا نعلم كونه بيانا الا اقترن به ما يعلم انه
صلى الله عليه وآله قصد به البيان وكان القول مستغنيا عن ضميمة تقترن به لاستقلاله بنفسه في الدلالة كان القول بيانا اولى كما لو
قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم ترجيحه ولو قدرنا تقدم الفعل لجزم منه بطلان دلالة القول
او كونه ناسخا لحكم الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطوافين في حق النبي صلى الله عليه وآله دون امته والقول دليل على عدم وجوبه في
حق امته دونه والاهمال والنسخ على خلاف الاصل والفرق بين النبي والامة في وجوب الطواف الباقي مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من التشريك
الغالب دون الاختصاص

في ان البيان كالمبين قال ابو الحسين هذا الباب يشتمل على مسئلتين احدهما ان البيان هل يجب
كالمبين في القوة والاخرى هل هو كالمبين في الحكم اما الاولى فقال الكرخي ان بيان المعلوم معلوم ولا يجوز ان يكون المبين معلوما وبيانه
مظنونا ولهذا لم يقبل خبر الاحاد مع قوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر وفيه نظر لانه تخصيص والمحققون على خلاف
ذلك وانه يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز
تخصيص القرآن بخبر الواحد لعكس ان نعلق المصلحة بذلك هذا فيما يرجع الى الطريق واما ما يرجع الى الدلالة فنقول اذا كان المبين
مجملا كفى في بيان تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا ولا بد ان يكون المخصص والمقيد في الدلالة
اقوى من دلالة العام على صورة التقييد اذ لو كان مساويا لزم الوقف ولو كان مرجوحا لزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقال بعض
الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوات وجنسها لا يجوز ان تبين الا بطريق قاطع
واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر الواحد وسيأتي
بيان التساوي واما الثانية فقال قوم ان بيان الواجب واجب وهو لا ان ارادوا ان المبين ان كان واجبا كان بيانه صفة شيء واجب
فهو صحيح وان ارادوا ان الفعل اذا كان واجبا وتضمن البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها صفات الواجب
وكذلك المندوب يكون بيان احواله واجبا فكذلك فهو صحيح وان ارادوا انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان
يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب فان صورة الصلوة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا انه اذا كان المبين
واجبا كان بيانه على الرسول صلى الله عليه وآله واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول صلى الله عليه وآله بيانه فهو باطل فان
بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا او غيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو لم يبينها

وبا

والتخصيص ودلالة المطلق على ...

في الحكم وكان ما دل على البيان من الحكم هو ما دل على المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر اذا كان
دالا على صفة مدلول الاخر لا على اصله لو لم يوجد ذلك فلا اتحاد في الحكم وفيه نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الحكم التساوي من كل وجه فلعل
المراد من الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وان لم يكن واجبا لم يكن البيان واجبا لانا نقول ان لم يكن الحاجة
داعية الى البيان في الحال لم يجب البيان عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او لا وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز
التكليف بالمحال والا كان واجبا ان كان المبين واجبا الا انه لا يلزم التكليف بالمحال وان لم يكن المبين واجبا لم يلزم من عدم ايجاب
البيان التكليف بما لا يطاق اذ لا تكليف فيما ليس بواجب لان ما لا يكون واجب الفعل ولا واجب الترك اما مندوب او
مباح او مكروه وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة لا تكليف فيه على ما تقدم ولا يلزم من القول بالوجوب حذرا من تكليف ما لا
يطاق الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة
فيكون من القسم الاول وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك
فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب
وهو الافهام في وقت البيان اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت
الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه وتحقيق
البحث فيه ان نقول الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني ما لا ظاهر له كالمشترك فالاول
اقسام احدها بيان التخصيص وثانيها بيان النسخ وثالثها بيان الاسماء الشرعية ورابعها بيان اسم النكرة اذا اريد به شخص
معين اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة من الاشاعرة والحنفية الى جواز تاخير البيان في ذلك كله وذهب بعض الاشاعرة كابي
اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية الى امتناعه وقال السيد المرتضى ره والكرخي وجماعة من الفقهاء
يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال الاخرون يجوز تاخير بيان الامر دون الخبر وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير
بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ماله ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره
كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي ولا يجوز تاخير البيان الاجمالي بان نقول وقت الخطاب هذا العام
مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وان لم يبين اي شيء ولا وقته وهو الحق فهنا ثلثة دعاوي الاولى المنع من تاخير
بيان ماله ظاهر قد استعمل في خلافه الثاني الاكتفاء بالبيان الاجمالي الثالث جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له اما الدعوى الاولى فلان
العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فان لم يقصد الافهام لم يكن مخاطبا اذ مفهوم انه مخاطب توجيه الخطاب نحوه ومعناه قصد
افهامنا ولانه لو لم يكن انه مخاطب في الحال لصح ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال كان اغراء لنا بان نعتقد انه قصد افهامنا في
الحال فيكون قد قصد ان يجهلنا لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا ما فهموا لنا انه قد عنى ما عنوه ولانه لو لم يقصد
افهامنا كان عبثا لان العادة في الخطاب افهام المخاطب ولانه لو جاز ان يقصد افهامنا بالخطاب لجاز مخاطبة الزنجي بالعربية
وهو لا يحسنها لعدم وجوب افهام المخاطبين بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجي ليست له الفاظ عند العربي تدعوه الى اعتقاد معناه
ولو جاز مخاطبة العربي بالزنجية وتبيين له بعد مدة جاز مخاطبة النائم وتبيين له بعد مدة وان يقصد الانسان بالتصويب

والتخصيص

التصديق به

والتخصيص ثم يبينه بعد مدة لا يقال خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا فلم يجز ان يخاطبه به بخلاف خطاب العربي بالمجمل لانه
يفهم منه شيئا فانه في قوله اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرف ما هو لانا نقول لو جاز ان يكون اسم الصلوة واقعا على الدعاء وغيره
بما يفهم غيره ولا يتبين جاز ان يكون لفظ قوله اقيموا الامر ولا يستعمل في الامر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساواته لخطاب الزنجي لانا لا
نفهم منه شيئا اصلا ولانه قصد افهامنا في الحال فاما ان يريد انه يفهم منه ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل
وان اراد الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل اليه وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق والمقيد والمنكر والمنسوخ
والاسماء المنقولة الشرعية والنكرة اذا اريد بها شيء معين لان الكل مستعمل في غير ظاهره وايضا لو جاز تاخير البيان
لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي تعين وجوب البيان عليه لانه لو قيل لنا صلوا غدا جوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد
وما بعده ابدا لانه يكون ذكر اسم غدا مجازا ولم يبينه لنا فلا يقف وجوب البيان على غاية وهو يقتضي تعذر معرفة مراد الخطاب
لا يقال تبيين في غير صفة العبادة ثم نعرف انا فعلوها الان فيهم وجوب فعلها لانا نقول يجوز ذلك لجواز ان يريد بقوله الان
وقتا غيره مجازا ولا يبينه في الحال بل يجوز ان يريد بلفظ الامر شيئا غيره وبلفظة الصلوة غيرها وايضا لو جاز تاخير البيان
فاما الى مدة معينة وهو تحكم لا الى وقت ما بعد والى غير نهاية فيلزم بقاء المكلف عاملا ابدا بالعموم وقد اريد به الخصوص وهو
غاية التجهيل واما الدعوى الثانية فظاهرة اذ المفسدة تنتفي مع البيان الاجمالي كانتفائها مع التفصيلي واما الثالثة فلانتفاء
المانع وهو التجهيل مع وجود المقتضي وهو ان يكون تعلق الغرض بالخطاب بالمجمل لانه مفيد مصلحة يتعلق بها كالخطاب
بالمبين بالاعتراض على الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن وجوه الاول العموم خطاب لنا في الحال
مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند جماعة بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية والعقلية لتنظر هل فيها ما يخصه فان لم
يجد قضى بالعموم فقد ثبت ان التوقف مع ورود الخطاب بالعموم قائم مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره الثاني انه يجوز اسماع
الخاص لا ورد عليه ومن جوره يجب ان علم المكلف بكثرة السنن والادلة التي يجوز وجود ما يدل على خلاف الظاهر كالمشعر
بالتخصيص لانا نعلم مع اسماء المكلف العام دون الخاص عندكم باطل ونحن نجيب النقض بالمذهب الباطل وتجويزنا قيامه
على بكثرة السنن مقام الاشعار بالتخصيص بحيث يجوز ان يكون احتمال قيام المخصص في الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق
في الحال وهو يقتضي ان يكون تجويزه حدوث المخصص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال الثاني يجوز تاخير
البيان المخصص بزمان قصير وبعطف جملة من الكلام على اخرى ثم يبين الاول عقيب الثانية وان يبين المخصص بكلام طويل
فيمنع من تاخير الاعتقاد بما ينقطع عن السامع برفع شرط يرد على الكلام وانما يجوز البيان بالطويل من القول والفعل لو
لم يتم البيان الا بهما وحينئذ لا يكون تاخيرا للبيان لانا نقول لفظ العام يفيد الاستغراق فحين سماعه يجب تعميمه بالحكم من
ان الغرض اما الافهام فيلزم او لعبث او بعد الافهام فان قلت يجوز للسامع ان يأتي المتكلم بعد كلامه بشرط او استثناء
يمنع من حمل ذلك اللفظ على ظاهره قلت فيجوز في صورة التراخي ان يرد تجويز السامع مع انه يأتي المتكلم حال التزام المكلف
بدليل مخصص يمنع من حمل اللفظ على ظاهره وهذا هو دليل المسألة الثالث يجوز ان يامر الله تعالى المكلفين بالفعل مع تجويز
كل واحد منهم انه يموت قبله ولا يكون مرادا بالخطاب وهو يستلزم الشك فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص لم يتقدم

العام م

بيانه الرابع ان اكثر المعتزلة اتفقوا على جواز تاخير النسخ اجمالا او تفصيلا وينتقض دليلهم به لان اللفظ يفيد الدوام
وهو غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد ما هو الجهل وان اراد غيره لزم التكليف بالاطلاق واما الجواب فمن وجهين الاول
ان عنيت بالافهام في قولك الخطاب لها ان يريد افهامنا اولا وانه دون القطع او الاعتقاد الراجح المشترك بين المانع من
النقيض وغيره والاول ليس غرضا ولا يلزم من نفيه العبث والاغراء بالجهل بخلاف خطاب العربي بالزنجي لعدم تمكنه من
الاعتقاد الراجح اذ لا يفهم منه شيئا والثاني لم لكن لا يمنع من ورود المخصص والا لكان مانعا من النقيض مع فرض
خلافه ثم نزل على ان الغرض المشترك بين المانع من النقيض والذي يجوز معه النقيض لان الالفاظ ظنية لما تقدم
من توقفها على المقدمات العشر الظنية واذا احتمل النقيض لم يمنع التخصيص فان العلم الراجح يفيد ظن الحفظ وقد
يخلو عنه ولا يقدح في الظن والا لا يتوقف الظن على انتفائه ضد العدم فيكون الظن قطعا لا ظنا الثاني ان اللفظ العام ان
وجد مع المخصص دل المجموع على الخاص وان خلا عنه مع العدم على الاستغراق والعام متردد بين معنييه الى المتين كتردد
المشترك بين مفهوماته والمتواطي بالنسبة الى جزئياته وكما يجوز عندكم ورود اللفظ المشترك والمتواطي لا يتبع الاتباع
لافادته ارادة احد تلك المسميات فكذا العام قبل العلم بوجود المخصص معه وبعدمه يفهم ارادة العموم والخصوص
ويعلم ان اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد معه عدمه افاد العام فلا فرق بينه وبين المشترك فيجوز
هنا تاخير البيان كما جاز ثم لا يقال هذا قول بالاشتراك بالصيغة بين العموم والخصوص ونحن نتكلم على انها للعموم
خاصة لانا نقول ليس انه قول بالاشتراك بل هي وحدها موضوعة للاستغراق فانفصل عن التردد بالاشتراك لكنا
نقول يجوز ورود المخصص فاذا ورد افاد الخاص لا غير فالشك في وجود المخصص وعدمه يستلزم الشك في انه هل
يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وعلى الثالث في بيان ان اللفظ وان كان محتملا الا انه
قد وجد في القرائن ما يفيد اللفظ ظاهره وهي نزول السؤال فان لم يوجد قرينة وحضر وقت العمل وجب العمل لقيام الظن
مقام العلم في وجوب العمل لانه انما يتعلق بالعمل وظن كونه دالا على وجوب العمل يكفي في القطع بوجوب العمل
الى ان لكن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم التخصيص فظهر الفرق وعلى الرابع انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة الى
البيان وهو معين عنده نعم فاي وقت وجب على المكلف العمل فهو وقت الحاجة الى البيان وقيل وقت الوجوب لو عمل المكلف
حتى يقال انه عامل بعموم اريد به الخصوص والجواب عن الاول ان العام قبل التفتيش والبحث عن المخصص ليس دليلا وانما
يتم دلالته بعد البحث فقد اكثر الزمان زمان طلب تتميم الدليل والمخاطب قصد افادة ما يدل عليه وجود المخصص او عدمه علم من
العموم وعدمه لا نفيا بدي في ذلك في التنازع ان يقصد الاستفهام فهام لما يدل العام وما يخصه بعده لكن من التخصيص علي الا انا
نقول الفرق ان المخصص في صورة النزاع ثابت والتفريط من المكلف حيث لم يبحث في الادلة الثابتة في نظر الجملة في صورة

الشرح م

النقض وعلى الثاني انا انما نجوز تاخره في الزمان المتصل الذي يعد المتكلم معرضا عن كلامه الاول لانه كلامه الثاني في حكم
مع الاول بعد معه كالجملة الواحدة وذلك لا يعين تاخير البيان بخلاف الزمان الطويل الذي يعد المتكلم معه معرضا عن كلامه
ولهذا فانه يجوز عرفا ولغة ان يتكلم الانسان بكلام نتيجة فهم السامع عنه ويبينه بعد الزمان القصير فلا يلزم من

التاخير

التاخير ثم التاخير هنا والجمل المعطوفة تنزل منزلة الجملة الواحدة والبيان المتعقب للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقيبه
للجملة الواحدة فالاحتمال في هذه الصورة راجح على الاحتمال المذكور في صورة النزاع ومنع الراجح من الظهور لا يستلزم

الحاصل م

منع المرجوح منه والكلام الطويل انما يجوز البيان به اذا لم يحصل الاستثناء او كانت المصلحة فيه اتم من القصير ولا
فلا وفيه نظر فانه يحتج بتجويز البيان الطويل ونحن نسلم انه اذا لم يتم الا به او كانت المصلحة فيه شرط وجب لكن
الاشكال عائد لان الخطاب من غير بيان قد وجد سواء كان بيانه ممتنعا او ممكنا فان النقض يتم بهما وعلى الثالث
بالمنع من الشك بالمراد لتجويز الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد الظن وعلى الرابع انه لا يرد علينا لانا

رف

نجيز النسخ وعن الاول ان العلم حاصل بانقطاع التكليف فجاز تاخير بيان النسخ للعلم به بخلاف غيره وعلى الجواب الاول انه
لو كان الغرض افادة الظن لما دل اللفظ عليه لزم منه ارادة الظن الكاذب وهو ممتنع وعلى الثاني بالمنع
كون المشترك والمتواطي كالعام بالنسبة الى الحمل لاحتمالهما ورد الاعتراض على الثاني بالمنع وحصول القطع
بل ومن الظن مع تطرق الاحتمال الذي ذكرناه واحتجت الاشاعرة على جواز التاخير مطلقا فعلا ووقوعا لا لفظا له
بوجوه الاول قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ومعنى قرانه اي قراناه الكل
وثم للتراخي وهو عام في الجميع الثاني وهو خاص بالكل انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة
ثم لم يبينها حتى سالوا سؤالا بعد سؤال اما عدم التنكير فلقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء لا ذلول تثير ثم الي ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على
ان المامور به انما هو ذبح بقرة معينة ولان الصفات المذكورة في جواب السؤال الثاني اما ان يكون صفات
البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند السؤال والقسم الثاني كان واجبا قبل ذلك الاول هو المطلوب
والثاني يقتضي وقوع الاكتفا بالصفات الاخيرة وهو باطل اجماعا واما عدم البيان قبل السؤال فظاهر الثالث
وهو تاخير البيان على تاخير التخصيص انه لما نزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال ابن الزبعري قد
عبدت الملائكة وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيانه ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى الرابع قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت وثم للتراخي الخامس قوله تعالى ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى
اليك وحيه واراد به بيانا للناس السادس قول الملائكة لابراهيم انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يستثنوا اهل لوط
لوط وهو معنى من المواضع عند الهلاك ثم جرى تاخير بين فيها التخصيص ابراهيم الاستدلال اعراضهم عنه بعدم
وقوله ان فيها لوطا السابع انه صلى الله عليه وآله بعث معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكوة وغيرها فان الرجل انس فقال له ما
سمعت فيه شيئا من رسول الله صلى الله عليه وآله وانا ارجع اليه فاسئله وهو يدل على ان بيانه لم يتقدم الثامن لو كان تاخير
البيان ممتنعا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وهما منتفيان فلا امتناع التاسع لو امتنع تاخير البيان لكان ذلك لعدم تمكن
المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب اذا لم يبين له ولم يتبين فانه لا فرق في ذلك بين ما اذا امتنع الامر يرجع اليه نفسه او الى غيره
ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات سواء قتل نفسه او قتله غيره وانا لازم باطل بالاجماع العاشر قوله تعالى واعلموا انما

خصهم من بين سائر الاية ثم بين بعده لكان السؤال للقائل وان ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو عبد المطلب دون بني نوفل
لمنعهم من ذلك حتى لذ سئل عن ذلك فقال انا وبني عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم يزل هكذا وشبك بين
اصابعه وبما روي ان جبرائيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وآله اقرأ فقال وما اقرأ كرر عليه ثلث مرات ثم قال له اقرأ
باسم ربك الذي خلق فاخر بيان الاول والثاني الى الثالث مع اجماله مع امكان بيانه اولا وبان انه تعالى خاطبنا باقامة الصلوة
وايتاء الزكوة لم يرد بهما حقايقهما اللغوية ولم يقترن بهما البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واركانها الى ان انزل
جبرائيل عليه السلام بعده اكرمنا بمنه للنبي صلى الله عليه وآله والنبي صلى الله عليه وآله بين بعد بيان جبرائيل عليه السلام للامة
وكذا في الزكوة بين بعد الامر المطلق مقدار الواجب وصنفه في الاثمان والمواشي وغيرهما وكذا اية السرقة وردت القطع
مطلقا ثم بين نصاب القطع ومقدار العضو المقطوع وكذا خاطب بالحج والجهاد بقوله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم لم يرد
تخصيصه بقوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ونحو العمومات لم يرد في البيع والنكاح والارث على التدريج وما صح
ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يباح نكاحها ومن يحرم وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومقادير المواريث ونهي عن المزابنة
ونسخ اية الانفال بعد ذلك ورخص في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يقترن به بيان اجمالي ولا تفصيلي الثالث
عشر لو امتنع تاخير البيان فاما لذاته وهو محال لانا لو فرضناه واقعا لم يلزم منه محال واما للغير ولا فارق بين وجود البيان
وعدمه سوى علم المكلف بالمراد بالكلام حالة وجود البيان وجهله به حالة عدمه ولو امتنع تاخير البيان لما جاز جهل المكلف
بالمراد المستند الى عدم البيان ولو كان كذلك لامتنع تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد المتكلم الدال بوضعه على تكرار الفعل
على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم كذلك وهذا لازم على من منع من تاخير بيان المجمل والعام وكلما اريد به غير ما هو ظاهر فيه وجوزه
في النسخ كالجبائيين والقاضي عبد الجبار قال القاضي عبد الجبار الفرق بين تاخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل ان تاخير
النسخ ما لا يجمل من التمكن من الفعل في وقته بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا يتاتى معه فعل العبادة في وقتها والمجمل بصفتها
فالفرق بين تاخير بيان تخصيص العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين الاول ان الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم
الارتفاع بانقطاع التكليف بخلاف المخصوص الثاني ان تاخير بيان تخصيص العموم مع تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين
يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب ام لا والجواب ما ذكر في تاخير بيان النسخ اعترض بان وقت العبادة انما
هو وقت دعوى الحاجة اليها للفعل ووقت الحاجة اليها لا تتاخر البيان عنه فلا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة عنها في وقتها
وجوده في وقتها لتعذر الاتيان بها في وقتها والخطاب وان علم ارتفاعه بانقطاع التكليف بالموت في الحالين الا ان الحال في حالة
قبله حالة الموت مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظاهر المتناول لجميع اوقات الحيوة وعنده لكن اذا جاز
رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الاوقات مع زمن الحيوة والتمكن منه من غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض ما
تناوله اللفظ الظاهر مع التمكن من غير دليل مبين في الحال لعدم الفرق بين الحالتين واما تاخير بيان التخصيص فانه
وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا فتاخير بيان النسخ مما يقتضي في ان العبادة
في كل يوم بعد الاول هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين جاز في الطرف الاخر

جزؤه

جزؤه تعدد الوقت وفيه نظر لان الفرق واقع لحصول الفهم وامكان ايقاع التكليف في النسخ في الوقت الاول بخلاف التخصيص
وايضا فانه اذا امر بعبادة في وقت مستقبل معلوما فان كل شخص يمكن اخترامه قبل الوقت ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب
العام وهو يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب اذا لم يرد البيان ام لا وذلك غير
ممتنع اجماعا الرابع عشر البيان انما يجب ليتمكن المكلف من اداء ما كلف به والتمكن حاصل عند الحاجة اليه عند الخطاب
وانما يحتاج اليه للعمل فلا نعمل بلا فصل ولا يجب تقديم القدرة عند الخطاب كما لا يجب تقديم القدرة عند الخطاب الخامس عشر
سأل عمر عن الكلالة فقال له النبي عليه السلام يكفيك اية الصيف وكان يقول عمر اللهم مهما بينت فان عمر لم يتبين السادس عشر
وردت اخبار مستفيضة في بيان ايات من القرآن وانما يستقصي بعد مدة في ذكر بيان تاخير بيانها عنها الى ان يستفيض
الخبر السابع عشر الصحابة نقلت اخبارا عند نزول الحاجة اليها وهي مخصصة للعموم كالجزية اخذ الجزية من المجوس وغير
ذلك فلو لم يجز تاخير البيان ما فعلت ذلك الثامن عشر يحسن من الملك ان يامر بعض عماله بان لا يبينه له بل يقول له
وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه غدا وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وكذا يحسن من السيد ان يقول لغلامه انا امرك
بالخروج الى السوق في غد وامرك لشرا ما ابينه لك غدا ويكون القصد [illegible] الحاجة والعزم عليها وقطع العوايق
والشواغل والجواب عن الاول منع ان كلمة ثم للتراخي مطلقا فقد ترد بمعنى الواو كقوله ثم اتينا موسى الكتاب ثم كان من
الذين امنوا ثم الله شهيد لاستحالة صيرورته تعالى شهيدا بعد ان لم يكن سلمنا لكن ليس المراد من البيان بيان العموم والمجمل
بل اظهاره بالتنزيل لاستحالة ان فيه مخالفة الظاهر لانا نقول لم يلزم من [illegible]
ثم ان علينا بيانه راجع الى القرآن كله لانه صلى الله عليه وآله امرنا باتباعه وهو عام في جميع القرآن ولانه لو حمل على البعض من
غير بيان لكان مجملا وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حمله على الظاهر اولى من الاول سلمنا
لكن يجوز ان يكون تاخير البيان التفصيلي لا تعجيل البيان مطلق فحمله على التفصيلي تقييد من غير دليل لانا نقول المطلق
لا يحمل على جميع صوره والا كان عاما بل اذا عمل في صورة كفاه وتنزيل البيان في الاية على الاجمالي دون التفصيلي او بالعكس
تقييد المطلق من غير دليل وهو ممتنع وان لم يقل بتنزيله عليه فلا حجة فيه سلمنا ان المطلق المراد مطلق البيان لكن يجوز ان
يريد بقوله ان علينا جمعه وقرانه جمعه في اللوح المحفوظ ثم ينزله الى الرسول صلى الله عليه وآله ثم بيانه وذلك متراخ عن الجميع سلمنا
لكن الاية تدل على وجوب تاخير البيان ولم يقل به فما تدل عليه الاية وهو الوجوب لا تقولون به وما تقولون به وهو الجواز
لا تدل الاية عليه فيبطل الاستدلال وفيه نظر فانه ان دل فعلى تاخير الوجوب لا وجوب التاخير سلمنا لكن في الاستدلال به نظرا لانه
يدل على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل بالاجماع فكيف يلزم بها الابلاغ ثم بيانه بعده لكن اعترض بان كلمة ثم للتراخي بالتواتر
والاية المذكورة المراد بها كلمة التراخي في الحكم ولا يجوز ان يكون المراد من البيان الاظهار بالتنزيل لان قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه
امر له صلى الله عليه وآله باتباع قرانه وانما يكون مامورا بعد نزوله فاذا قبل لا يكون عالما به فكيف يكلف اتباع قرانه فلا بد المراد
من قوله فاذا قراناه الامتثال ثم اذ تم حكم بتاخير البيان عن ذلك وهو يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال واذا كان كذلك وجب
ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء متاخرا عن نفسه سلمنا لكنه خلاف الظاهر ونمنع ان لفظ القرآن الجميع لكانه ايضا ولم

تناول بعضه فانه لو حلف لا يقرأ القرآن او لا يمسه فقرأه او لمس البعض فانه يحنث في يمينه سلمنا ان لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض
لكن اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم الجزء والبيان غير مستلزم للتنزيل والتجوز
حمل البيان على التفصيلي لان اللفظ مطلق فيتقيد بخلاف الظاهر ولا يجوز حمل الجميع على جميعه في اللوح المحفوظ لما تقدم ولانه تعالى امر باتباع
غير القراءة التي يجب على النبي صلى الله عليه وآله متابعتها وهي نسبة معنى تأخير البيان عن الانزال واقتضاؤه لوجوب تأخير البيان
تنزيله وفيه نظر فالاصح منها ان كلمة ثم للتراخي بل نقل انها قد ترد بمعنى الواو لما بين الجمع المطلق ومن صرفها للتراخي في التلاوة
فجاز ان يكون الجمع مرادا والدليل الدال لم يسلم عن جميع الاحتمالات ولا يجوز ان يكون المراد في قوله ثم ان علينا بيانه التراخي
في الحكم لانه بيته تعالى فلا تأخر عما تقدم حضورا عنده حيث قالوا تقدم الكلام ويمكن ان حمل البيان على الاظهار بالتنزيل يستلزم
الامر بالاتباع قبل نزوله وهو كذا حمله على بيان المجمل وغيره يستلزم الامر بالاتباع قبل معرفته وهو ممتنع تكليف لما لا يطاق وقيل
عندنا وعندكم ويمنع صدق اسم القرآن على البعض حقيقة عرفية ولهذا يقال الكل القرآن وبعضه والحنث ببعض البعض لان المعتبر
في المحلوف [illegible] لم يحس جملته وكونه اطلاقه على البعض اولى من اطلاق البيان على الاظهار بالتنزيل للاستلزام
في الاول دون الثاني ممنوع والثاني بوجوه الاول لا يجوز التمسك بهذه الآية لان الوقت الذي امروا فيه بذبح بقرة كانوا محتاجين
ذبحها فلو اخر البيان لزم تأخيره عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا الثاني ان المأمور به ليس ذبح بقرة معينة بل ذبح اي بقرة كانت لدلالة
ظاهر الامر على التنكير وهو يقتضي الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفق فلا يكون في صورة النزاع لانهم سألوا عن تعينها
ولو كانت منكرة لما سألوا عن تعيينها لانا نقول لفظ الامر يدل على التنكير لقوله بقرة والتعيين مخالف له وليس الحمل على التعيين
ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى واذا كان المأمور به ذبح بقرة مطلقة
بطل الاستدلال والتعيين باعتبار السؤال فانهم لما سألوا تغيرت المصلحة ووجب عليهم ذبح بقرة موصوفة باعتبار سؤالهم ولا
يحصل الاكتفاء بالصفات الاخيرة لامكان وجوبها الصفات الاولى عقيب السؤال الاول والثانية عقيب الثاني وهكذا ولان
عود الكنايات الى البقرة المذكورة لجواز ان يكون كنايات عن القصة وان الثالث سلمنا ان هذه الكنايات تقتضي كون البقرة
المأمور بها موصوفة ولكن ههنا ما يدل على التنكير وهو ان الامر انما هو بذبح بقرة مطلقة وهو يقتضي اعتبار الصفة حذرا من
تكليف ما لا يطاق ولانه لو كان المأمور به ذبح بقرة معينة لما استحقوا الذم والتعنيف على السؤال وطلب البيان بل كانوا يستحقون
المدح عليه فلما عنفهم بقوله وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المأمور به ذبح
بقرة منكرة ولما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم الرابع يجوز ان يكون المأمور به ذبح بقرة موصوفة بينت لهم بيانا تاما لكنهم لم يتبينوا البلادة منهم فاستكشفوا طلبا للزيادة
[illegible] الخامس سلمنا ان البيان التام لم يتقدم لكن جاز ان يقال ان موسى عليه السلام كان قد اشعرهم ان البقرة ليست مطلقة
بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فالبيان الاجمالي كان مقارنا والتفصيلي كان متأخرا وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان
مع الاطلاقة بالاجمالي اولى من التفصيلي اعترض بان تأخير البيان يلزم لو كان الامر الفوري يقتضي لا نقول به ولا يجوز عود الكنايات
الى ضمير الشأن والا لم يبق ما بعده مفيدا لعدم العائد في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شيء بخلاف الاصل واذا جعلت الكنايات

عايدة الى المأمور به اولا لم يلزم هذا المحذور ولانه عود الضمير الى الشأن خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شيء جرى ذكره
والشأن لم يجر ذكره وانما خولف في بعض المواضع للضرورة فيبقى على الاصل ولانه من المعلوم ان قوله ما لونها ما هي عايدة الى البقرة
المأمور بها فوجب في قوله انها بقرة صفراء عوده اليها والا لما تطابق الجواب والسؤال وظاهر الامر وان اقتضى الاطلاق لكن المراد
غير ظاهره مع انه تعالى عاتبهم والتعنيف لا لانهم فرطوا في اول القصة بل لانهم كادوا يفرطون بعد البيان التام واللفظ يحتمل على
على الاظهر وسؤالهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عنده وقول ابن عباس خبر واحد لا يعارض نص الكتاب ومع ذلك
يستلزم انهم تنبهوا لانهم كانوا يستحقون بطلبهم البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوا ما كانوا يطلبونه التفهم ولان
نفس التبيين عند حضوره هذا البيان مستفاد منهما لانه لو كان البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف باللغة اذا سمع تلك
الاوصاف استحال ان لا يعرفها ولو كانوا يطلبون البيان التفصيلي لذكر انه تم ازالة الشبهة وفيه نظر فان القرينة وان لم تكن
الامر موضوعا لكنه كان يصدق مع التراخي بصدقه معه ويجوز للمكلف الاتيان به على الفور بل هو اولى وهذا هو وقت الحاجة الى
البيان وكما في التراخي ومخالفة الاصل يجوز مراعاة لحفظ اصل آخر وهو الاطلاق في التنكير وان المأمور به معين لا مجمل وقوله الى
عاقبة تغير [illegible] اللفظ عليه لانه معارض له وبمنع انهم طلبوا البيان بل التفهيم ولا شك في انهم طلبوا البيان التفصيلي بعد
الاجمالي حصل بالجواب عن السؤال الاول وعن الثالث بان لفظ ما لمن لا يعقل فلا يدخل المسيح ولا الملائكة ولان قوله انكم وما تعبدون
خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل الاوثان ولان العقل ههنا مخصص للعموم فانه دل على خروج الملائكة والمسيح
اولا ولا يجوز تعذيبهم بذنب الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم فلا يكون من صور التأخير ولان المستدل عليه وهذا خبر واحد فلا
يجوز اثباته به ولان الرسول صلى الله عليه وآله انما سكت لانتظار الوحي ليتأكد البيان العقلي بالنقلي لا لعيان لفظه لا ابن الزبعرى قال
العلم لقوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولان ما بمعنى الذي ويصح اطلاقها على من يعقل
اجماعا كقولنا الذي جاءه زيد فكذا ما هو بمعناه ولصحة قوله ما في داري غير العبيد والاماء ولان ابن الزبعرى كان من الفصحاء وقد فهم
تناول ما لمن يعقل والنبي صلى الله عليه وآله لم ينكر عليه ولانه لو اختصت بغير العاقل لما احتيج الى قوله من دون الله حيث كانت
تناولها [illegible] احتياج الى التقييد بقوله من دون الله لانا نقول الاطلاق ان نطق بها اطلاقها على من يعقل ولا يلزم من ذلك ان يكون
ظاهره فيه بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل ويدل عليه قوله صلى الله عليه وآله لابن الزبعرى ردا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما
لا يعقل ومن لمن يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قوله صلى الله عليه وآله والعقل بما ذكروه واذا كان ما ظاهرة
فيمن لا يعقل دون من يعقل وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه وقول النبي صلى الله عليه وآله اولى بالاتباع مما تمسك به ابن الزبعرى وفائدة
قوله من دون الله التأكيد وحمل الكلام على التأسيس وان كان اولى لانه الاصل لكنه يلزم منه حمله على فائدة التأسيس مخالفة ظاهر قول
النبي صلى الله عليه وآله والجمع اولى ونزول ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لتأكيد الفهم الشرعي الى العقلي واعترض بانه قد كان في الكلام
من يعبد الملائكة والمسيح ولانه لو كان خطابا مع عبدة الاوثان لا غير لما احتاج تخصيصه صلى الله عليه وآله عن تخطئة السائل وتغريب كل احد
بجرم الغير وانه كان قبيحا لكن يصح دخول الشبهة في انه [illegible] المقصود [illegible] كانوا مصيبين بذلك ام لا فصح السؤال ولانا لا نسلم ان هذه
الرواية من باب الآحاد فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزولها فكان اجماعا ولان التمسك بالادلة اللفظية لا يفيد الا الظن

نظر فانا بعد التسليم بوجود من نعبد الملائكة والمسيح تمنع تناول الاية لهم لدليل العقلي المخرج لهم عن الدخول تحت لفظ ما ثم قد يمنع
التخطيه وقد تقدم ولا ندخل الشبهة في رضا المعبودين من الملائكة والمسيح خصوصا في السابق ويمنع الاجماع والدليل اللفظي قد يفيد
اليقين وعن الرابع بمنع ان المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والمطلق المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد حكمه في اللوح المحفوظ وفصلت
من الانزال وعن الخامس ان الظاهر المنع من تعجيل نفس القراءة لا الاتيان بما هو المراد منه لما فيه من الاضمار المخالف للاصل والمعنى من
تعجيل القراءة اي من تعجيل ادائه عقيب سماعه حتى لا يختلط عليه السماع بالاداء فانه لو اداه البيان فما سمعه نهي النهي للاتفاق
على تعجيل البيان بعد الاداء على انه يعني عنه انزل ويحتمل ان يكون المراد ولا تعجل بطلب العلم نفي تعريف الاحكام من قبل ان يقضي اليك
وحيه او لا انه قوله وقل رب زدني علما عليه وعن السادس بالمنع من تاخير البيان في هذه الاية بل هو متصل لان الملائكة
علموا الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيه الا من كان ظالما ولم يتخلل بين قول الملائكة وسؤال ابراهيم وجه
ثم ان فيها لوطا وذلك لا يعد تاخيرا للبيان بجريان مثل ذلك بسبب انقطاع نفس او سعال ومبادرة ابراهيم الى السؤال
ومنعهم من اقتران البيان بالمبين بان مثل انقطاع النفس والسعال حتى اذا لم يبادر بالسؤال لبادروا بالبيان
وعن السابع انما يلزم من عدم معاد وعدم سماعه ومعرفته بالوقص عدم اقتران البيان بالمبين خصوصا والاصل عدم
وجوب الزكوة في الاوقاص وعنها فاذا اوجب الشارع الزكوة في عين بنفيه بقي على حكم الاصل وهذا صالح للبيان والتخصيص
وعن السابع وهو دليل القاضي ابي بكر انه معارض بمثله وهو انه لو كان جائزا فاما ان يعرف بالضرورة او النقل وكل منهما
منتف فلا يجوز وحده ما اولى من الاخرى وفيه نظر لقضاء العقل بالجواز لان الاصل عدم الامتناع وكان الحكم بالجواز اولى وعن
الغزالي بانه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا ثبوت الجواز اذ يمكن ان يكون وراء ما ذكروه فصل دليل على الاحالة لم يخطر لهولاء
ويمكن ان لا يكون دليل على الاحالة ولا على الجواز فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة فكذا عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت
الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علا لعدم الاحالة فلعل عليه دليلا لا يعلمه احد وعن التاسع بالفرق بين فقد التبرع
ووجود البيان وتاخير البيان فان الثاني قبيح دون الاول لان القبيح في تاخير البيان منسوب الى المخاطب وفي فقد التبين منسوب
الى تقصير المكلف وسقوط التكليف عن الثاني انما هو لعدم تمكنه الشرط التكليف وذلك لا يتغير بان يكون ذا بيات بفعل او
بفعل غيره على ان ذلك ينتقض بذكرها حال الفعل لانه لا يعرف ان لا يتبين له وانه كان له لو يعني له بينه لم يوجبه الكلف بنح التكليف
ولا قبح البيان وعن العاشر بان المتاخر هو البيان التفصيلي لا الاجمالي فيمكن ان يكون الاجمالي متقدما بل والتفصيلي ايضا اعترض
بانه لو كان لنقل مع ان الاصل عدمه وفيه نظر للاستغناء بنقل التفصيلي عنه وعن الحادي عشر بانه خبر واحد فلا يصح
التعلق به هنا ولان الامر مطلق فان اقتضى الفور لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان للتراخي فلا شك في
افادته جواز الفعل في الزمن الثاني معلوم من الامر فتاخير البيان عنه تاخير عن وقت الحاجة ايضا وهو ممتنع بالاجماع
فانه لو قيل في وجوب البيان بما وجب فعله على الفور او التراخي فلا بد ان نتاولهم من ترك الظاهر اعترض بانه للامر ليس
للفور وجواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر انما يكون اذا كان المامور به مبينا اما اذا لم يكن فلا ويمنع كون
الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المواخذة بتركه بدليل ما قبل الامر وفيه نظر لان جواز الفعل

في الزمن

الزمن المعلوم

الزمن الثاني معلوم من الامر والا لم يكن الزمن الثاني وقتا له وهو خلاف الاجماع فان القائل بالفور اوجب فعله في الثاني ومن
جعله للتراخي جوزه فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة والجاحظ بهره لان المسارعة مستحبة وفرق بين ما بعد الامر
وقبله وعن الثاني بمنع جواز تقدم الاجمالي على التفصيلي وظاهر وجوب مقارنة الاجمالي للخطاب لانه اما للفور او للتراخي وتمام
البحث ما تقدم على انا نقول لو لم يعرف الصحابي اسم الله وانكر النقل من الصلوة عن المعنى اللغوي الى غيره لكان السامع يحمله على المعنى
اللغوي لكنه قد نقل انه صلى الله عليه واله سئل عن الصلوة لما امر بها او نحو لانه قد كان بينها بالقول واخر البيان بالفعل الى وقتها
لكنه البيان بالحج نسبه بالقول في النقل وهذا فان الناس حجوا في حج النبي صلى الله عليه واله وعن الثالث عن … بانا نوجب اقتران
البيان الاجمالي بالمنسوخ والمخصوص معا وعلى راي ابي الحسين ما ذكره القاضي عبد الجبار وهو ان التردد في الايجاب بعد الزمن
الاول في المنسوخ والتنفي عدم التكليف في الاول فيستعاد منه الوجوب في الزمن الاول بخلاف المخصوص فافترقا وعن الرابع
بالمنع من حصر وجوب البيان في تمكن المكلف من الفعل ثم كما انه علة فيه كذا خروج الخطاب من كونه عبثا او اغراء بالجهل علة ايضا وكذا
وايضا فانه لو لم يفتقر الى البيان الا للتمكن من الاداء لجاز ان يخاطب العربي بالاعجمي من شاء الله كخطاب الزنج والحبشي بمنعه وتقول
لابد من ان يعرف السامع المخاطب شيئا ما ليقال لا يلزم من تاخير البيان كون الخطاب عبثا وان لم يفهم به المراد في الحال فانه يفيد
العزم والاعتقاد ولانا نقول انما يجب العزم والاعتقاد لو علم ان الخطاب امر ولو جوز تاخير بيان العموم وكل ما لفظ لا يامن
ان يكون حقيقته الامر لم يستعمل في الامر وان يتبين له قصده كلما يعد وعن الخامس عن … بجواز عدم تاخير البيان لكن لم يتبين
وبينه عليه كلامه ولا بد للمستدل من ان يقول لم يكن له الحاجة فحضرت وعن السادس … ان بيان القران مما لا يجوز نقله الا متواترا
وهو ما يعد فيه بالعلم دون الظن وليس يمتنع ان يتواتر ذلك في حال تواتر نقل القران وان كان نقل القران اشد استفاضة
ومنه ما يجوز نقل بيانه بالاحاد وهو المظنون من الاحكام ولا يجب ان يستفيض ذلك فيقال انه انما يستفيض في بعد فيتاخر فيه
البيان وعن السابع … ان بعض ما نفي تاخير البيان جوزنا ان لا يسمع المكلف الخاص وتقول يلزمه البحث والطلب اذا خوفه الخاطر ويجوز
ان يكون في الادلة ما يخصص العموم فلا يرد السوال عليه وعن الثامن عن ان قول الملك لوزيره او السيد لعبده غدا امرك بشي ليس
فيه امر في الحال بل اعلام بورود امر مجمل وتاخيره جائز عندنا والقبيح المانع من تاخير بيان المجمل يعدم الفرق بين الخطاب المجمل الذي
لا يعرف معه لوله من غير بيان وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيانه وكما يقبح الثاني فكذا الاول ولان المقصود من
الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف معه لوله من غير بيانه له في الحال لا يحصل منه التفاهم فلا يكون مفيدا فلا يحسن المخاطبة
به لكونه لغوا وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلام مهمل لم يوضع لشي او وضع في لغة من اللغات بمعنى ان تبين المراد منها بعده وكذا الخطاب
المجمل يفيد من التكليف باحد مدلولاته ويحصل الخطاب به فايدة الثواب والعقاب بالعزم على الفعل او الترك بخلاف الخطاب بما لا
يفهم منه شي البتة والخطاب المجمل خطاب لما لا احتياج الى بيان من وجه وهو ارادة احدهما لا بعينه فان اراد المتكلم بالقرء شيئا
سوى الطهر والحيض فقد اراد به غير ظاهره فيجب بيانه اما مجملا او مفصلا على ما تقدم وفيه نظر فان النزاع فيما لو كانت صيغة
الامر مشتركة كما في اشترك الصيغة المامور وامضى ايضا بانه قد يكون ان اراد التخيير في الامر او الاعتداد بالقرئين بهما ان اراد واحدا بعينه
فقد اراد والا سبيل للمجتهد الى فهمه فان اللفظ لا ينبي عن التخيير عند كثير ولا عن واحد بعينه فوجب مقارنة البيان والامر ليس

الخطاب بالمجمل يحسن مخاطبة العربي بالزنجية والجامع جهل السامع بمراد المتكلم فالجواب عن الاول انه اراد واحدا بعينه ولم يرد من المجتهد فيه في
الحال لعدم نصب دليل عليه بل لم يرد عليه الجملة واراد منهم فيه ما كان لو قال اعتد يوما بواحد من احد شيئين بعينه وسابينه لك واضرب
رجلا معينا سابينه لك بالمجمل كما يتعلق الغرض بالبيان التفصيلي كذا يتعلق بالاجمالي وعن الثاني بالفرق فان السامع للمشترك يفهم
ان المراد احد معنيه لا بعينه وهو التردد لانه افاد اقتضاه اللفظ والحصر في معانيه بخلاف مخاطبة الزنجي بالعربية لانه لا يفهم شيئا اجمالا
ولا تفصيلا فقبح خطابه من غير بيان بخلاف المشترك للافعال لو كان نوع في كلام الزنج ما هو مشترك بين الامر والنهي وجميع اقسام الكلام
لحسن ان يخاطب العربي لانه يعتقد انه اراد واحدا من ذلك لانا نقول كما يجوز ان يكون في كلام الزنج ما هو مشترك بين ذلك فانه يجوز
خلافه فلا يستفيد السامع في ذلك الكلام ما يفيده من التردد بين هذه الاقسام ولو اعتقد لاعتقده بغير الكلام اما لاعتقاده
حكمة المتكلم او لنظر حكمته وان الحكيم لا يريد ان يخاطب بشيء ما

في جواز تاخير التبليغ

اختلف الناس في جواز تاخير المراد من الخطاب عن وقت الخطاب فقال الاكثر منهم يجوز تاخير تبليغ ما يوحى الى النبي صلى الله عليه وآله من الاحكام والعبادات
الى وقت الحاجة ومنع منه اخرون لنا ان التبليغ تابع المصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ولانه لو قبح
تاخيره فاما لذاته وهو قبيح اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واما لغيره والاصل عدمه ولانه في الشاهد قد يقبح تقديم الاعلام على حضور
وقت الفعل وقد يقبح ترك التقديم وقد يكون بحيث يجوز الامران واذا كان ذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم
الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق ولانه لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان اما
الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف اما لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من العقل او من
فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطابه يحتمل بكونه هذا بانه ولا يتقيا مكانه مثل العبادة على تقديم اداها على الوقت
الذي اذا بلغت العبادة فيه امكن المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريق
اليه كما انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريف الله ايانا بالعبادة التي يريد ان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا
لم يعرف الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وآله جميع ما يريد ان يتعبدنا به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي
يدل عليه احتج الآخرون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والجواب المنع من كونه للفور وسلمنا لكن ليس
المراد تبليغ الاحكام التي وقع النزاع فيها وانما المراد القرآن لانه المفهوم من المنزل قاله قاضي القضاة واجاب قاضي القضاة
ايضا بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ عليه من تقدم او تاخير اعترضه ابو الحسين بان الوجه انما يكون
هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور

في ذكر من يجب له البيان

اعلم انه لا يجب في احكام الله تعالى ما يجهل فيها ما هو
عام وفيها ما هو خاص والخطاب المحتاج الى البيان اذ الارشاد لحكمها انما يختص ببعض المكلفين لم يجب عليه [illegible] فهمه
ويجب لكل من اراد الله تعالى افهامه وجب ان يبين له وقت [illegible] اما الاول فلقبح تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلانه لا يتعلق له
بالخطاب فلا وجه لوجوب بيانه والذين اراد الله فهم خطابه منهم ضربان منهم من اراد منه فعل ما تضمنه الخطاب بان كان ما تضمنه
الخطاب فعلا ومنهم من لم يرد والاول كهم العلماء وقد اراد الله تعالى منهم فهم مراده في آية الصلوة وان يعملوها والثاني هم العلماء
في احكام الحيض فانه قد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب والذين لم يرد الله تعالى منهم فهم مراده

والذي لو انه يبلغ اليه صحو التعجيل
بدلالة هذا الامر وفيه نظر لان
الوجه م

ويجب

ويجب ذكر علينا ضربان منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه وهم امتناع الكتاب السنة فانه تعالى لم يرد منهم الا فهمها ولا الفعل ما تضمنه
الخطاب منهما ومنهم من اراد منهم الفعل وهم النساء في احكام الحيض لانه تعالى اراد منهن التزام احكام الحيض بشرط الاستفتاء ولم
يوجب عليهن فهم مراده بالخطاب فانه لم يوجب عليهن فهم مراده بالخطاب فانه لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض ولا البحث عن
رواتها ولا معنى بان يحملها وتخصيص عامها والترجيح بين متعارضاتها

في جواز تاخير اسماع المخصص العام

العام قد يخص بدليل سمعي كما قد يخص بدليل عقلي عرفانا [illegible] بيانه والعقلي قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فيحتاج في حصوله
الى طلب واستدلال اذا ثبت هذا فنقول اختلف الناس في انه هل يجوز من الحكيم ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمعه
المخصص السمعي ام لا فمنع منه ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي واجاز ان يسمعه العام المخصوص بادلة العقل وان لم
يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه وجوزه النظام وابو هاشم وابو الحسين البصري وهو الحق لنا وجوه الاول
الوقوع فان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمعوا قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الثاني يجوز
الخطاب بالعام المخصوص بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصوص اجماعا فيجوز الخطاب بالعام المخصوص بالسمع من
غير ان يسمعه ذلك المخصص والجامع تمكنه في الصورتين من معرفة المراد الثالث انا نجد من انفسنا سماع كثير من العمومات
المخصوصة قبل سماع مخصصاتها وانكاره مكابرة الرابع قد بينا جواز تاخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا مع ان عدم سماعه
لعدمه في نفسه [illegible] من عدم سماعه مع وجوده في نفسه فاذا جاز تاخير المخصص فجواز تاخير اسماعه مع وجوده اولى الخامس
العام المخصوص يمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه اذا سمع بالدليل المخصص كما تمكنه اذا لم يسمع به في زمن سماع العام
وانتظار اعتقاد تخصيصه في الحالين لانه فيهما متمكن مما كلف به ولا يقال فيمنع تمكنه من اعتقاد المخصص اذا لم يسمع المخصص
لانا نقول التمكن حاصل فانه تعالى قادر على ان يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع ويشعره بذلك فيجوزه واذا جوزه وجب
عليه طلبه كما يجب عليه المعرفة عند خوفه بالخاطر واذا طلب المخصص وجده واذا نظر فيه اعتقد التخصيص ومثل هذا يعلم التخصيص
اذا كان المخصص سمعيا اذا لم يسمعه لانا نقول لا فرق بينهما لان كثيرا من المذاهب لا يعلم الانسان ان عليها دليلا عقليا
الى ان يسمعه ان يكون عليها دليلا عقليا كما لا يعلم ان على كثير من المذاهب دلالة شرعية فكما جاز ان تكلف طلب الاخر بها
المخاطر جاز مثله في الاخر احتج المخالف بوجوه الاول اسماع العام دون اسماع المخصص اغراء بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم
الثاني ذكر العام لا يدل على ذلك المخاطب فاسماعه وحده كخطاب العربي بالزنجية الثالث دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو
جاز اسماع العام دون اسماع المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد البحث التام وسؤال كل عالم في الدنيا هل
وجد مخصصا ام لا وهي تفضي الى سقوط العمومات الرابع لو جاز ان يسمعه العام دون الخاص لجاز ان يسمعه المنسوخ دون
الناسخ والمجمل دون البيان والجواب عن الاول اسماعه العام دون الخاص لوجب على المكلف التوقف حتى يتفحص عن المخصص وذلك قول
اصحاب الوقف فيجب على الانسان العمل بما يعلمه من الادلة الشرعية ولا يلزمه طلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل على ما في عقله ولا
يجب عليه ان يتوقف ويطوف البلاد ليعلم هل بعث نبي ينقله عما في عقله ام لا فكذا ينبغي اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه
ولا يلزمه طلب ما يخصصه ولو جاز ان يسمع العام دون الخاص لكان مباحا له ان يعتقد استغراقه وفي ذلك اباحة الجهل الجواب

ع عقليا الا بكلامه [illegible] العقل
السامع للعموم فانكه العلم [illegible]
وليس كذلك التخصيص ع

عن الاول المنع من كونه اغراء بالجهل اذا اشعره بالمخصص واخطره بباله وخوفه من ترك طلبه وايضا يلزم ما ذكرتم في المخصص
العقلي وعن الثاني بالفرق بان الزنجي لا يفهم من العربية شيئا وليس كذلك من خوطب بالعام وهو يجوز كون المخصص بالشرع
وينتقض بالعقلي وعن الثالث كون اللفظ للاستغراق حقيقة وهو مجاز في غيره يفيد ظن الاستغراق والظن حجة
في العمليات وفيه نظر للمنع المنع من الظن لان مع تجويز المخصص الغالب في عمومات الشرع وايضا يلزم عدم البحث
وعن الرابع يجوز ذلك اذا اشعره بالناسخ والبيان وكان ابو علي تارة يسوي بين اسماع العموم
من دون المخصص وبين اسماع المنسوخ من دون الناسخ وتارة لا يجيز ذلك في العموم ويجيزه في الناسخ
والوجه التسوية في المنع والجواز وعن الخامس بالنقض بالمخصص العقلي وايضا ليس في ذلك دخول
في قول اصحاب الوقف فانهم يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن ونحن لا نقف فيه وعن
السادس انه يلزمهم مثله في العموم اذا كان المخصص عقليا وايضا فانه يدل على جواز ان يسمع الله تعالى العام ولا يسمع
الخاص ويجوز ان يعمل بالعام من غير ان يطلب بالخاص كما يجوز ان لا يعرفه الله تعالى انه بعث نبيا ولا يلزم طلبه
بل يعمل على ما في عقله فيلزم ان يدل على شيء فاسد عندنا وعندهم وهو جواز ان لا يسمع الخاص ولا يلزم
الطلب قال ايضا فان الذي ذكروه هو انه لا يجب على الانسان ان يطوف في البلاد ويسأل هل بعث نبي ام لا بل
يفعل بحسب ما في عقله ونظيره اذا اسمع المكلف العام انه لا يلزم ان يطوف في البلاد ويطلب المخصص ولذلك
نقول فانا نوجب عليه العمل بالعام وان كان مخصوصا قائما يلزمه تخصيصه بشرط ان يبلغه المخصص
فاما اذا اسمع شيئا في بلاده فانه يجب عليه ان يسأل عنه كما يلزمه ان يسأل عما يخصص العموم في بلده
فان قيل اذا كان العام نافيا لا حكما في العقل وكان العمل به قد حضر وقته وضاق الوقت عن طلب
المخصص ما الذي يلزمه قلنا الاقرب انه يلزمه العمل على العموم لانه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله تعالى
اياه قبل تمكنه من المعرفة بالمخصص فيجب العمل بالعام ثم يطلب المخصص فيما بعد ويحتمل ان يقال يعمل على
ما في عقله لان من شرط العمل على العموم ان يعلم فقد المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون له مخصص

في البيان التدريجي اختلف القائلون بجواز تأخير البيان
في سماع العموم في ذلك الوقت

عن وقت الخطاب بجواز التدريج في البيان فذهب بعضهم الى المنع واخرون الى الجواز احتج
الاولون بان التنصيص على اخراج البعض دون غيره توهم وجواز استعمال اللفظ في الباقي
وانتفاء التخصيص بشيء اخر وهو تجهيل للمكلف وانما ينبغي هذا التجهيل بالتنصيص على
كل ما هو خارج عن العموم واحتج الاخرون بالوقوع بانه والدليل بين قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما على التدريج من ذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا مع عموم اللفظ
لكل سارق وكذا بين قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بتفسير الاستطاعة

بذكر الزاد والراحلة اولا ثم ذكر الامن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا وغير ذلك والوقوع دليل الجواز ثم اجابوا
عن حجة المانعين بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا توهم المنع في التخصيص
جائز فاخراج بعض ما تناوله اللفظ مع انه لا دلالة على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولى ان لا يكون موهما لمنع التخصيص
وهذا البحث ساقط عندنا
في حكم العام قبل دخول وقته اذا ورد لفظ عام بعبادة او غيرها فبعد دخول وقت العمل
به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما فان ظهر المخصص واذا ظهر تغير ذلك الاعتقاد وغلطه الباقون
لان اعتقاد ارادة الخصوص به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لم يكن ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما يحتمله
يمتنع اعتقاد عمومه جزما فقبل الاستقصاء في البحث عن مخصص وعدم الظفر به على وجه تسكن النفس الى عدمه
فلا بد من الجزم باعتقاده من عموم اعتقاد انتفاء مخصص بطريقه وقد الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص لكن اختلفوا فقال القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين يمتنع العمل به واعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء
المخصص والا فالجزم بعموم الجعل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن بان
يكون المسألة التي يتمسك فيها بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء ويطول النزاع بينهم ولم يطلع احد منهم على موجب التخصيص
مع كثرة البحث ولو كان هناك مخصص لامتنع خفاؤه عليهم ولانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لوجب ان ينصب الله تعالى عليه
دليلا ويبلغه المكلفين وذهب ابن سريج والجويني والغزالي واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك اذ لا
طريق الى معرفة الدلالة بل هو غير يقيني ووجوب اطلاع العلماء عليه لو كان ظنيا ولو اطلع بعضهم لم يقطع لوجوب نقله ليس
عام كثر خوض العلماء فيه بل الواجب الظن المستند الى البحث لو كان مخصص لظهر اما القطع بالنفي فيقتضي تعطيل اكثر العمومات
وكذا البحث في كل دليل مع معارضه
في النص والظاهر والمأول وفيه مباحث
في الماهية النص في اللغة هو الوضع الكشف
يقال نص الظبية جيدها اي رفعته وكشفته واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال ابو الحسين البصري وتبعه الامام فخر الدين النص الكلام الذي يظهر
في افادته لمعناه الى غيره سواء افاد وحده او مع غيره وبهذا القيد الاخير يمتاز عن الظاهر اختيار العام عن الخاص وفيه نظر فان النص
والظاهر عند هؤلاء تحت الحكم فلا يجوز تعريفه بما يندرج النوع الاخر فيه وقيل النص هو ما ظهر المراد به وظهر فيخرج الظاهر لان المراد
ظاهر وهو نص فيه وقيل لان الكلام حتى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره او لا وقال الغزالي النص اللفظ الذي يغلب على الظن
فهم معنى منه من غير قطع اعترض بانه غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا وايضا الغزالي يقول في
ظن وغلبة ظن ولان غلبة الظن ما فيه اصل الظن او زيادة ولانه اشتمل على زيادة مستغنى عنها وهي قوله من غير قطع فان من ضرورة
كونه مفيدا للظن ان لا يكون قطعيا وفيه نظر لان المراد هنا بغلبة الظن هو الظن لغلبته على الشك ولان مراتب الظن غير محصورة
وان كان محدوده بطرفي العلم والشك لكن كلما يفرض ظنا يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا غالبا وما يفيد غلبة الظن قد يفيد
العلم فلا بد من الغرض لنفيه وقيل اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي احترازا عن دلالته على المعنى الثاني اذا
لم يعتبر فيها كلفظ الاسد في الانسان وغيره وقوله يحتمل غيره احترازا عن القاطع الذي لا يحتمل الثاني وقوله احتمالا مرجوحا
احترازا عن الالفاظ المشتركة وفيه نظر لعدم اختصاص اللفظ بما دل بالاصل او العرف بل كل لفظ يترجح فيه معنى ويلاحظ بالنسبة

اليه والتحقيق انه من الامور الاضافية تختلف باختلاف ما نسب اليه وهو قد يضاف تارة الى الاشخاص وتارة الى المعاني والآخر
هو المراد ههنا وهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه فان جعلناه صفة للنص اقتصرنا عليه والا اضيف اليه ترجيحا عن مانع
من النقيض واما المؤول فاعلم ان التأويل في اللغة ماخوذ من آل يؤول اي رجع ومنه قولهم تأول فلان الآية بكذا اي
نظر الى ما يؤول اليه معناها وفي الاصطلاح قال الغزالي انه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر
واعترض عليه بوجوه الاول ان التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي يحمل اللفظ عليه بل هو حمل اللفظ عليه وبينهما فرق الثاني يخرج
منه ما صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره بدليل قاطع الثالث انه حد التأويل من حيث هو تأويل وهو شامل للتأويل بدليل
وغيره ولهذا يقال تأويل بدليل وتأويل بغير دليل فلا يجوز تحديده باحد اخصيه الا ان يقال انه حد التأويل الصحيح وقيل التأويل
المطلق حمل اللفظ على غير مدلوله احترازا عن الحمل على ما ليس مدلوله وقولنا الظاهر منه احترازا عن صرف اللفظ المشترك
من احد مدلوليه الى الآخر فانه لا يسمى تأويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا على احد معانيه وان كان موضوعا له وقيل
الظاهر منه احترازا عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الآخر فانه لا يسمى تأويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا
على احد معانيه وان كان موضوعا له وقولنا مع احتماله له احترازا عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون
تأويلا صحيحا وقولنا بدليل يعضده ليخرج التأويل من غير دليل وهو يعم القاطع والظني اذا ثبت هذا فالتأويل لا يتطرق
الى النص ولا الى المجمل بل الى ما كان ظاهرا لا غير

في جواز التأويل

الدليل اما عقلي او نقلي والعقلي لا يمكن الرجوع
عنه والعدول الى غيره اذ شرط كونه دليلا سلامته عن جميع الاحتمالات سواء القريب والبعيد في ذلك فان البعيد كالقريب في
التشكيك ودليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والبعيد يمكن ان يكون مرادا من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك في العقليات الا بالنص
القاطع الذي لا يتطرق اليه احتمال لا قريب ولا بعيد اما النقلي فانه قابل للتأويل ويجوز مخالفته لدليل اقوى منه ولا خلاف
في ان التأويل مقبول معمول به بعد حصول شرائطه وقد اجمع علماء الامصار عليه في كل الاعصار ويشترط فيه كون اللفظ قابلا
للتأويل بان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ
في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره اذ لو كان مساويا له حصل التردد ولم يجز العدول لانه ترجيح من غير مرجح ولو كان مرجوحا
لم يجز العدول باعتبار الاتفاق فلا بد ان يكون الدليل الصارف عن مدلوله راجحا على ظهور اللفظ ويختلف الترجيح باعتبار
قوة الظهور وضعفه قيل ويشترط ايضا كون الناظر المتأول اهلا لذلك وفيه نظر اذ لا اعتبار بالدليل الا بالناظر ويشتبه
ان يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز ويدخل فيه تخصيص العام فانه وضع وان كان للاستغراق الا ان الاقتصار
على البعض مجاز واعلم ان الاحتمال قد يكون قريبا على ما بيناه فيكفي فيه دليل قريب وان لم يكن بالغا في القوة وقد يكون بعيدا
فيفتقر الى دليل قوي بحيث يكون ذلك الاحتمال البعيد اغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل ظاهرا اخر
اقوى منه وقد يكون دليلا عقليا او قياسا مستوصلا منه وقد يكون قرينة فهنا تأويل لا يندرج الا بقرينة وان لم ينقل
القرينة كقوله صلى الله عليه وآله انما الربا في النسيئة فانه لا يحرم حمله على ظاهره لثبوت ربا الفضل بالاجماع فيحمل على المختلفي الجنس ولا
يبعد هذا التخصيص الا بقرينة موافقة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص فقوله

صلى الله عليه وآله

صلى الله عليه وآله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثبات ربا الفضل وقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة
حصر للربا في النسيئة ونفي لربا الفضل والجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه اولى من مخالفة النص واذا كان الاحتمال
قريبا والدليل قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما غلب على ظنه فليس كل تأويل مقبولا بل هو مختلف
ولا ضابطة له الا انا نذكر امثلة التأويلات مقبولة واخرى مردودة ليتميز الناظر فيها ويستعد لتأويل ما
يرد عليه من الالفاظ المفتقرة اليه

في ذكر امثلة التأويلات ويشتمل على مسائل

الاول قوله صلى الله
عليه وآله لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن يحمل على ظاهره لا يفتقر الى التأويل
عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متأول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم
تخير في امساك اربع نسوة منهن ومفارقة الباقي سواء ترتب عقدهن او اصطحبت عندنا وعند الشافعي وقال
ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد على الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتأوله ابو حنيفة بتأويلات
ثلاث الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى قوله
فارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء
في اربع فكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع
حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التأويلات وان كانت متعددة عقلا
الا ان القرائن تدفعها فان التأويل وان احتمل لكن قد يجتمع قرائن تدل على فساده واحاد تلك القرائن لا تدفعه
لكن بمجموعها يغلب على الظن ان يكون مندرجا تحتها والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلته اقوى في النفس من التأويل المحتمل
وان استند الى قياس اما التأويل الاول فبعيد لوجوه الاول المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة
دون الابتداء والتجديد الثاني انه قارن لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال
الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وعندهم انهما غير واقعين باختياره لو وقع الفراق بنفس
الاسلام وتوقف النكاح على رضاء المرأة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة الى ذلك ولا
يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة مع دعاء الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس انه امر الزوج بامساك اربع من العشر
ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب وحصر الوجوب للتزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه ولا مخالفا
لبيان فعل التزويج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر ان الزوج المأمور انما هو امتثال امر النبي صلى الله
عليه وآله والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك ما هو المفهوم من لفظه
السابع انه لا يتفق في مطرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب ارادته بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلاق
الامر مع هذا الامكان الثامن قوله صلى الله عليه وآله امسك وظاهره الايجاب فكيف اوجب عليه الترجيح ولعله
اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد ان قضى وطره منهن فكيف حصر فيهن لكان ينبغي ان يجوز
لكم ان ينكح اربعا من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم العاشر الزوج انما سأل عن الامساك

بمعنى الابد لعدم المجيء بعد غيبة الغراب بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه صلى الله عليه وآله المطابقة اما التأويل الثاني
فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر بما ثبت في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة
ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع النقل واما التأويل الثالث فبعيد ايضا لقوله صلى الله عليه وآله لواحد كان قد اسلم على خمس
نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المأمور فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها وقد بانت ولقوله
صلى الله عليه وآله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التأويلات الثلاث
والتأويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون
المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله والثالث ههنا ابعد لقوله صلى الله عليه وآله امسك ايتهما
فانه نص على التخيير بالتصريح وهو مبني في مذهبهم قال علماؤنا وابو حنيفة في قوله صلى الله عليه وآله في اربعين
شاة شاة المراد به مقدار قيمة شاة وانما احتاجوا الى هذا التأويل لما علم من ان المقصود من ايجاب الزكوة انما هو دفع
حاجة الفقراء وسد خلاتهم وذلك كما يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين بل ربما كانت القيمة ابلغ في حصول المقصود لامكان
صرفها الى اي نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها واستبعده الشافعي لوجوه ثلثة الاول انه يرفع النص لان قوله تعالى
واتوا الزكوة نص وقوله صلى الله عليه وآله في اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة وايجاب القيمة رفع
وجوب الشاة واسقاطها فيكون رفعا للنص الثاني سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل لعلها يقصد مع ذلك
البعيد اشتراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الحظ وبين التعبد ومنع سد الخلة لغلبة على الظن في العبادات التي يجب
على الاحتياط خرج بهذا النظر الى سد الخلة الثالث التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله صلى الله عليه وآله في اربعين شاة شاة
يرجع الى الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين وهذا التأويل يرفع هذا الوجوب
بما استنبط منه من العلة التي هي دفع الحاجة واذا استنبطت العلة من الحكم واوجبت رفعه كانت باطلة والجواب
عن الاول انا لا نسلم انه يوجب القيمة اسقاط الشاة ورفعها بل هو توسيع للوجوب لا اسقاطه وانما اسقاط ترك
الشاة الى بدل اما اذا لم يجز تركها الا ببدل يقوم مقامها فلا يخرج عن كونها واجبة كما في خصال الكفارة اذا فعل
واحدة فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتأدى بالخصلة الاخرى نعم انه يرفع تعيين الوجوب لا اصله والتناقض
في اصل الوجوب لا في تعيينه وتضيقه وان كان ظاهره التعيين لكنه يحتمل كما في قوله صلى الله عليه وآله استنج بثلثة احجار
فان اقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء الا انه لما لم يتحتم تعيين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في
معناها وعن الثاني ان التعبد بايجاب العين وان كان محتملا الا ان ذكر عين الشاة كما يحتمل التعبد يحتمل غيره وهو
الايسر على المالك والاسهل في العادة ولان الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها فان القيمة تعرف بها وهي
تعرف بنفسها ولو فسر النبي صلى الله عليه وآله كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض وعن الثالث بالمنع من رجوع الاستنباط
على الاصل بالابطال وقد بينا انه توسيع للواجب قال علماؤنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية محمول على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض فقال

الى ان

الى ان مقصود الاية انما هو رفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة على الكل واستبعده الشافعي لانه تعالى اضاف
الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وما استنبط فيه ضد الحكم من العلة يكون رافعا
للحكم المستنبط منه فيكون باطلا وكون الاية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلنا لجواز كونه مقصودا
وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى لموافقة لفظ الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال والجواب ان
سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر قبلها المخبرين في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية وغيره
محمد صلى الله عليه وآله يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا فانه تعالى رد عليهم بقوله
ولو انهم رضوا [illegible] وذكر ان فعل محمد صلى الله عليه وآله لا يعطيها المستحقين وقد حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات
ثم عد شروط الاستحقاق وليبين مصرف الزكوة وقد يجوز نصرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق
ثم في قوله انما [illegible] بين كون الاية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما قلناه تطابق في بينهما فان الاول لا يقتضي
التشريك بخلاف ما قاله في قوله فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب اطعام هذا العدد
غيرنا [illegible] وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على اجراء الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة
اليها وقال ابو حنيفة انه متأول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجب العدد اذ المقصود هو دفع الحاجة وفي دفع
حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما [illegible] وهو غلط لوجهين اما اولا فلان قوله فاطعام
يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح لم يكن الاستغناء به وظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعول الا انه
مسكوت عنه غير ظاهر فتقدير حذف الطعام واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ
ظاهرا في وجوب رعاية العدد وما استنبط منه يكون موجبا لرفعه فكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع الحاجة هي كل المقصود
اذ لا استبعاد في ان يقصد الشارع رعاية العدد وايجاب ستين مسكينا تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو اشخاص هذا الجمع من
ولي الله تعالى ينفعهم دعاؤه وربما لا يحصل ذلك في الواحد [illegible] وامسحوا برؤسكم
وارجلكم جار على ظاهره [illegible] عند علمائنا ومقتضاه عطف الارجل على الرؤس فيشترك في الحكم من المسح وتأوله
الجمهور بالغسل وهو في غاية البعد [illegible] ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح
من غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه والايدي لان قوله الى الكعبين تحديد للمأمور به الى الكعبين كما قدر
غسل الايدي الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كالرأس والقراءة بالنصب وقراءة الجر انما هي
بالمجاورة سلمنا العطف على الرؤس لكنه لا يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل
في اصله ولما كان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كلا منهما قد اشتمل على امساس العضو بالماء كفى في صحة العطف كما في قوله
ولقد [illegible] في الوغا متقلدا سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به بل لما شارك السيف في اصل الحمل صح العطف وكذا قوله
وعلفتها تبنا وماء باردا مع ان الماء لا يعلف لكنه شارك في التناول والجواب العطف على البعيد انما يستعمل مع الضرورة
ولا ضرورة ههنا والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة لا تعلق لها بها فيه قبح لا اشتباه فان قولنا فاغسلوا وجوهكم

وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين وامسحوا برؤسكم جاز على قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما لو قدم المسح على
قوله وارجلكم مع ارادة الغسل والتقدير بالكعبين عن مانع من العطف على الرؤس عن الغسل كما في اليدين مع الوجوه واى
دلالة في ذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع اولى من حمل قراءة الجر على المجاورة لوجوه الاول اتفاق اهل اللسان
على الشيوع بين العطف على اللفظ وعلى الموضع بخلاف الجر بالمجاورة فانه شاذ نادر مختص في الفاظ قليلة شاذة
الثاني الجر بالمجاورة انما ورد لامن اللبس كما في قوله كبير اناس في بجاد مزمل فانه وصف لكبير فيكون مرفوعا لكن جر
بالمجاورة وكذا جحر ضب خرب وماء شن بارد ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الآية على ما لا يحمل
في اللغة البتة الثالث منع الزجاج من الجر بالمجاورة في القرآن وقال انه لم يرد به الكتاب العزيز وهو يدل على شذوذه في اللغة وا
جمع النحويون على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف الا ما خرج بدليل على
انا نمنع نصب رمحا بالعطف على سيفا وعطف الماء على التبن بل انتصابا بعامل محذوف دل اللفظ عليه وهو وحاملا
رمحا وسقيتها ماء باردا   قوله صلى الله عليه وآله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
باطل باطل لم يثبت عند علمائنا كان مشاورا لاذن قال ابو حنيفة وتاوله بامور الاول الصغيرة الثاني الامة وا
لمكاتبة الثالث اراد بالبطلان انه يؤول اليه عند اعتراض الاولياء لها اذا زوجت نفسها من غير كفو عند بعضهم ومنع
الشافعي واجراه على عمومه اما اولا فلانه صدر الكلام باي وهي من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه اكده فقال
ايما وهي من المؤكدات المستقلة بافادة العموم ايضا واما ثالثا فلانه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء
وذلك ايضا يؤكد قصد العموم واما رابعا فلانه اكد البطلان بذكره ثلاثا وفيه نظر اذ لا مدخل لهذا التاكيد في ارادة العموم
ثم اولا لا يمكن حمله على الصغيرة لانه حكم بالبطلان وعقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف على اجازته ولا على الامة لقوله
صلى الله عليه وآله فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ولا مهر للامة بل لسيدها ولا على المكاتبة لانها بالنسبة الى
جنس النساء نادرة ولفظ ايما امراة من اقوى صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق اللفظ العام على النادر جدا ومنع
صحة الاستثناء بحيث لا يبقى الا الاقل النادر من المستثنى عنه وحمل البطلان على المصير اليه بعيد ايضا لان مصير العقد الى
البطلان نادر والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه انما يصح اذا كان ماله اليه قطعا كما في تسمية العصير خمرا ولان قوله فان اصابها
فلها المهر بما استحل من فرجها يقتضي فساد العقد فانه لو كان العقد صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال وفيه نظر اذ يمكن الجواب
بان قوله بدون اذن وليها يقتضي ثبوت الولاية عليها وهو في الصغيرة والامة والمكاتبة ظاهر والمهر وان كان للسيد فانه لما
كان بواسطة الامة يصح اضافته اليها فقد يضاف الشيء الى غيره لادنى ملابسة كما يقال لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك ومعنى
البطلان عدم ترتب الحكم عليه ونكاح الصبية والامة والمكاتبة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه بانفراده
حكم وكان كالباطل   قوله صلى الله عليه وآله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على القضاء
والنذر ومنعه الباقون لانه نفي دخل على نكرة فيكون للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلي الشرعي وهو الفرض المقطوع
عن ارادة فلم يبق الا الفرض لكنه هو ممكن في الدين وهو صوم رمضان فاما القضاء والنذر فانما يجبان باسباب عارضة فكانا

كالنادر

كالنادرة لا يتوهم من اطلاق الصوم كما لا يتوهم من قوله اكرم اقربائي اقارب السبب دون النسب لندوره
قوله صلى الله عليه وآله من ملك ذا رحم محرم عتق عليه قال بعض الشافعية انه محمول على الاب وانكره الباقون لان ظهور وروده
لتاسيس قاعدة وتمهيد في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة الرحم قوي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم
محرم وذلك يمنع من التاويل بالحمل على الاب دون غيره لامتيازه بكونه على عموم ذا النسب مخرج عنه بعلة خاصة في
الاحكام وهو يوجب اختصاصه بالتنصيص عليه اظهارا لشرف قربه فلو كان المقصود الاب دون غيره لما عدل عن التنصيص
عليه الى ما يعمه وغيره لما فيه من اسقاط حرمته فانه لو قال لعبده اكرم الناس وقصد ابويه خاصة كان مستهجنا ولانه لا
يلزم منه الا الالتباس   قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى تاوله علماؤنا ذي
القربى بالامام خاصة القائم مقام الرسول بعده لنقل وارد عن الائمة وقال ابو حنيفة المراد به من كان محتاجا من ذوي
القربى باعتبار الحاجة مع القرابة ثم جوز حرمان ذوي القربى مع انتفاء الحاجة وقال اصحاب الشافعي بهذا التخصيص
بطل التجميل للفظ لانه اضاف المال اليهم بلام التمليك وعرفهم بكل جهة تخصهم وعرف بهذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وابو
حنيفة الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تاويل له ويمنع التناقض لانه نوع تخصيص
بالقرينة فان ذكره في اعطاء المال مقارنا للمساكين يدل على اعتبار الحاجة   قوله صلى الله عليه وآله فيما سقت
السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ذهب الفقهاء الى انه لا يحتج به في ايجاب في الخضروات كان المقصود من الفرق
بين العشر ونصفه لا لبيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وليس بصحيح لان الصيغ للعموم فان اخرج منه فلدليل آخر
وهو قوله صلى الله عليه وآله ليس في الخضروات صدقة لا لمقتضي ما يجب لاحتمال ان يكون كل منهما مقصودا لامكان الجمع بينهما
في المنطوق والمفهوم وفيه مباحث   في الماهية قال بعضهم المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق وهو مع انه
دور منقوض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا يقال فيها انها دلالة المنطوق
واعترض بعضهم على الثاني بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق كما في وجوب الزكاة المفهوم من قوله صلى
الله عليه وآله في الغنم السائمة زكاة وتحريم التافيف من قوله تعالى لا تقل لهما اف والوجه ان يقال المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بصريحه
دلالة اولية والمفهوم بخلافه وهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهو دور ويمكن الجواب بان المفهوم المحدود غير المأخوذ
في الحد فان المأخوذ في الحد هو المفهوم بالمعنى المتعارف عند الناس   في الاقسام دلالة غير المنطوق المنظوم وهو
ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم اولا والاول اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ
عليه اولا ويسمى الاول دلالة الاقتضاء والثاني ان يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقا ويسمى دلالة التنبيه والايماء او لا يكون
فيه ويسمى دلالة المفهوم وان كان مدلوله غير مقصود المتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاشارة فالاقسام اربعة الاول
دلالة الاقتضاء وهي ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يرد النفي عليه كنفي
المؤاخذة في الاول والصحة في الثاني والفائدة في الثالث واما لصحة وقوع الملفوظ به اما عقلا مثل واسئل القرية او شرعا

اصوم

مثل اعتق عبدك عني بالف الثاني دلالة التنبيه والايماء وقد مر في باب القياس الثالث دلالة الاشارة كقوله صلى الله عليه وآله النساء
ناقصات عقل ودين قيل يا رسول الله صلى الله عليك وآلك وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها
لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر سيق لبيان نقصان دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه تساوي ايامهما
فانه لو كان زمان الحيض يزيد على اقل الطهر لذكره لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن وكذا قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين الرابع دلالة المفهوم وهو قسمان مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في
محل السكوت موافقا له في محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه كقوله ولا تقل لهما اف ولحن
القول اي معناه لدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكقوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من
ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على اولوية حكمه في الاخر والحكم هنا في محل السكوت اولى منه في محل
النطق وانما يكون كذلك اذا عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام وعرف انه اشد مناسبة واقتضاء
للحكم في محل السكوت من اقتضائه في محل النطق كما في تحريم التافيف حيث عرف ان المقصود كف الاذى عن الابوين وان اذى
الضرب اشد فكان بالتحريم اولى ولو قطع النظر عن ذلك لم يجب التعدية فان الملك لو امر بقتل والد الاخر وعرف انه ينازعه
في الملك وينهى عن التافيف حيث لم يندفع محذور المنازعة بالتافيف على الاول فلا يجب من اباحة اشد المحذورين اباحة
اضعفهما ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد الثاني مفهوم المخالفة وهو ما يكون الحكم في محل السكوت مخالفا له في محل النطق
ويسمى دليل الخطاب واصنافه عشرة الاول تقييد المطلق بالوصف كقوله صلى الله عليه وآله في الغنم السائمة زكوة الثاني
مفهوم الشرط مثل ان دخل اكرمه الثالث الغاية مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن الرابع مفهوم انما كقوله صلى الله عليه وآله
في [illegible] انما الاعمال بالنيات الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله صلى الله عليه وآله في السائمة زكوة
السادس مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا السابع مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله صلى
الله عليه وآله لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم اللقب الثامن مفهوم الاستثناء لا عالم في البلد الا زيد التاسع
تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد الزاني بمائة العاشر مفهوم حصر المبتدأ في الخبر العالم زيد وصديقي عمرو
في ان مفهوم الموافقة حجة اتفق العلماء عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية فان السيد لو قال
لعبده لا تظلم احدا بحبة فهم كل عاقل منع الظلم بازيد منها وكذا لو قال لا تقل له اف فهم منه تحريم ضربه وكان ذلك جاريا مجرى
تحريم الظلم بحبة والتافيف لدلالة اللفظ عليه فكونه حجة في تحريم الظلم بازيد والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكر لذلك
مكابر ثم اختلف القائلون بكونه حجة انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ والحق الثاني لوجوه الاول ان العرب وضعت
هذه الالفاظ للمبالغة في تأكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من التصريح وكان دلالة اللفظ في محل الفرع
اقطع باعتبار فهمه منه فهنا اولى فان دلالة قولنا فلان يؤتمن على الف قنطار على انه يؤتمن على دينار اقوى من قولنا انه
يؤتمن على دينار الثاني لا يشترط في القياس كون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة من حكم الاصل اجماعا وشرط
هذا النوع الاشدية فلا يكون قياسا الثالث الاصل في القياس يمتنع ان يندرج في الفرع وكونه جزءا منه اجماعا وهذا النوع

من الاشد

من الاشد لانه قد يكون مما يتوهم انه اصل فيه جزء مما يتوهم انه فرع كالمنع من اعطائه فاذا يكون على امتناع دينار فما
زاد والجهة المخلة فيه الرابع ان كل من خالف في القياس اثبت هذا النوع حجة عدا داود الظاهري ولو كان قياسا لوقع فيه الخلاف
الخامس انه ينقطع بالتقديم قبل القياس فلا يكون منه احتج الاخرون بانا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من
كف الاذى عن الابوين وعن كونه في الشتم والضرب اشد منه في التافيف لما حكم بتحريم الضرب والشتم اجماعا فالتافيف اصل والضرب
فرع ودفع الاذى علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا ما يجمع لهذه الاربعة وسموه قياسا جليا لان الوصف الجامع بين الاصل
والفرع ثابت بالتأثير والجواب كون المعنى ثابتا وكونه اولى في محل السكوت شرط تحقق الفحوى فلا يجب ان يكون قياسا ولهذا
ما قضى بين تحقق المعنى والفحوى واعلم ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي والى ظني فالاول ما علم فيه المعنى المقتضي والاولوية
في محل السكوت كاية التافيف والثاني ما كان احدهما ظنيا كقوله تعالى في كفارة قتل الخطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه دال
على وجوب الكفارة في قتل العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا انه ليس قطعيا لامكان ان يكون علة التكفير في الخطأ المؤاخذة
وكقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان والمراد به رفع المؤاخذة بنظر التخاطي بايجاب ما يكفر به تقصيره
ولهذا سميت كفارة وجناية العمد فوق جناية الخطأ ولا يلزم من كون الكفارة مسقطة للاثم الاضعف في ان يسقط الذي
يكون مسقطا لاثم اقواها

في مفهوم المخالفة قد سبق الخلاف في ان ربط الحكم باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله
صلى الله عليه وآله في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وذكرنا الحجج من الطرفين وكذا البحث قد سبق في مفهوم
الشرط والغاية وانما والاوصاف الطارية ومفهوم اللقب والاسم المشتق لرديفهما من مفهوم اللقب والعدد الخاص ومفهوم
الاستثناء اذ حاصله راجع الى الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال في قولنا لا عالم الا زيد لا يقتضي ثبوت العلم بل اخراجه
عن نفي العلم وقد سبق تحقيقه واما مفهوم حصر الخبر في المبتدأ كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال
بالنيات فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابي بكر الى انه لا يدل على الحصر وقال الغزالي وجماعة من الفقهاء انه يدل دلالة
منطوق الدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال الاخرون انه مفهوم احتج الاولون بانه لو افاد الحصر لافاده العكس لانه فيهما ليس للجنس
ولا للمعهود معين لعدم القرينة ولانه لو كان التقديم يفيد مدلول الكلام وليس كذلك اذ ليس فيه سوى تعبير الجزء المتقدم
احتج الاخرون بانه لو لم يكن دالا على حصر الاعمال في المنوية والعلم في زيد والصداقة في عمرو لكان المبتدأ اعم من خبره فيكون
كذبا كما لو قال الحيوان انسان لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله المعهود ذهنا بمعنى الكامل والمنتهى والاعتراض بان
الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم حتى يصير التقدير كل عمل بنية وهو ممنوع بل هي بمعنى البعض والتقدير بعض
الاعمال بالنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي عمرو وقد ذهب الى المعهود ذهنا مثل كلمت الخبز واحسن ليلزم زيدا العالم خبرها
ذكر الخبر الاعم عن الاخص فغلط لان شرط جعل الاعم مجرى التنكير للمعرفة من قواعدهم ان الالف واللام في المجهول
يدل على المساواة وان جعل اللام في قولنا زيد العالم لزيد لقرينة تقدمه كان خطأ ايضا لاستقلال اللام بالتعريف وان
زيد تقرر زيد لكونه خبر المبتدأ وجب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزم ذلك خلل استقلال اللام بالتعريف
منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم قرينة زيد

في الفعال

وفيه مباحث   في عصمة الانبياء عليهم السلام اما قبل البعثة فذهبت الامامية كافة الى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغيرا او كبير
على سبيل العمد او السهو والتاويل لانه لو وقع منهم شيء من ذلك لسقط محلهم من النفوس وانحطت درجتهم واوجب ذلك نقصهم
والاحتقار بهم والنفرة عن اتباعهم وعدم الانقياد الى اوامرهم ونواهيهم وذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف مقتضى الحكمة
وخالفهم في ذلك جميع الفرق اما جميع المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغاير منهم اما الكباير فقد وافقوا الشيعة على
امتناعها واما الاشاعرة فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليه المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا
ارسال من اسلم عن كفر لانتفاء دليل سمعي على عصمتهم عن ذلك ودليل العقل مبني على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية
الحكمة في افعاله تعالى واما بعد النبوة فذهب الامامية انهم معصومون عن كل ذنب صغير او كبير وقع عمدا او سهوا او تاويل
لوجوب ذلك قبلها فبعدها اولى واما الجمهور فقد اختلفوا وحاصل الاختلاف يرجع الى اقسام اربعة الاول ما يقع في باب
الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر
وشرك واما الاعتقاد الخطاء الذي لا يبلغ الكفر كاعتقاد عدم بقاء الاعراض فمنهم من منعه لكونه منفرا ومنهم من جوزه الثاني
ما يرجع الى التبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والاخلال والوقوف بما يقولونه وجوز بعضهم ذلك على جهة السهو
لا العمد الثالث ما يتعلق بالفتوى واتفقوا على امتناع الخطاء فيه وجوزه قوم على سبيل السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم
واختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول قول من جوز عليهم الكباير عمدا ومنهم من قال بوقوعها وهذا الجمهور هم الحشوية وقال
القاضي ابو بكر انه جائز عقلا وواقع سمعا الثاني قال الجبائي لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان
ياتوا بها على سبيل التاويل الثالث قال بعضهم لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم ماخوذون
بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ بخلاف اتباعهم الرابع
قول اكثر المعتزلة لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وقد وقعت منهم صغاير عمدا وخطاء وسهوا او تاويلا الا المنفر كالكذب
والتطفيف وسرقة قدر نقد وهنا قول اخر انه لم يقع منهم ذنب كبير ولا صغير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط
ان يتذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انه سهو والحق ما قلناه عن الامامية والاستقصاء مذكور في كتبنا الكلامية

في معنى التاسي والموافقة والمخالفة لما دل الاجماع والنص على وجوب التاسي به صلى الله عليه وآله في الجملة وجب
معرفة التاسي والموافقة والمخالفة فالتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله قد يكون في فعله وفي تركه اما في الفعل فبان نفعل صورة
ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل واما في الترك فبان نترك مثل الذي ترك على الوجه الذي ترك لاجل انه ترك فاتحاد
الصورة لا بد منه ليتحقق التاسي معه فانه لو صلى وصمنا لم نكن متاسين به واما الوجه فهو الغرض والنية بذلك الفعل
ولا بد من اتحاده فكلما هو غرض في الفعل وجب اعتباره وتدخل في ذلك نية الوجوب والندب فانه لو صام على وجه الوجوب ونحن
وصمنا على وجه الندب لم نتحقق التاسي به وكذا بالعكس ولو انتفى الغرض المخصوص في الفعل لم يجب اعتباره فانه لو ازال
النجاسة لاجل الصلاة لم يجب اذا تاسينا به في ازالتها ان ننوي ذلك واذا عرفت ان للمكان والزمان مدخلا في الغرض
وجب اعتبارهما كالوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان وصلاة الجمعة والا فلا كما لو تصدق صلى الله عليه وآله بشيء ذلك

في زمان معين فانا نتحقق التاسي وان تصدقنا في غير ذلك المكان والزمان اذا علمنا انتفاء تعلق الغرض بهما وقولنا لاجل انه فعل
لانتفاء التاسي بدونه فانه لو اتفق شخصان في فعل واحد ولم يفعل احدهما لاجل فعل الاخر لم يكن احدهما متاسيا بصاحبه
ولو صلى صلى الله عليه وآله فصلى مثل صلوته رجلان من امته لاجل انه صلى الله عليه وآله وصلى كل منهما انه قياس بالنبي صلى الله عليه وآله ولم يقصد كل
واحد منهما التاسي بالاخر ولا يشترط في التاسي استفادة المتاسي صورة الفعل ووجهه ممن يتاسى به فانا موصوفون
بالتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله في الصوم على التابيد والشكر على النعم اذ نفعل ذلك لاجل فعله وان لم نستفد صورة ذلك ووجهه
ولا وجوبه ولا يمتنع ان نفعل ذلك لاجل انه صلى الله عليه وآله فعله ولعلمنا بوجوبه او حسنه عقلا وقال ابو علي بن خلاد ان الذي
وقع التاسي به يجوز ان يكون حسنا من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني لو مشى الى بيعة للعبادة وتبعه مسلم لم يرد ودفع
كانت عنده في البيعة كان متاسيا به والمشي حسن من المسلم قبيح من النصراني واعترضه ابو الحسين بانتفاء التاسي مع اختلاف الاغراض
وقال ابو عبد الله البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع فيه الا ان يدل دليل على عدم اعتباره ولا باس به عندي وقال قاضي القضاة
ان اعتبار الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد اعترضه ابو الحسين
بان هذا انما يمنع من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما في وقت صلاة الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في زمان اخر
ولا من اعتباره اذا كان متسعا كعرفة والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا علم دخولهما في الاغراض وفيه نظر فان الغرض
اذا تعلق بالزمان وفات لم يكن الزمان المخصوص مدخلا في الغرض وكذا المكان المتسع وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل
وقصره لعدم امكان ضبطه اعترضه ابو الحسين بوجوب اعتباره بحسب الامكان اذا علم دخوله كغيره في الاغراض واما اتباع النبي
صلى الله عليه وآله فقد يكون بالقول بان يصير الى مقتضاه من وجوب او ندب او حظر او اباحة وقد يكون في الفعل وفي الترك بان نتاسى به ويمكن
ان يقال الاتباع للنبي صلى الله عليه وآله هو المصير الى ما تعبدنا به على الوجه الذي تعبدنا لاجله تعبدنا به ويدخل فيه القول والفعل والترك واما
شرط في الاتباع ما شرط في التاسي لانه صلى الله عليه وآله لو صلى نفلا او صام فرضا فصلينا او صمنا لا لاجل انه صام لم نكن متبعين
واما الموافقة فقد تكون في المذهب بان نتشاركا فيما فعل لسبب الموافقة اليه فاذا قيل وافق فلان فلانا في الرؤية جاز ان يختلفا في
السبب بان يعتقد احدهما انه يرى بهذه الحاسة والاخر انه يرى بحاسة سادسة بعد ان يتفقا في مطلق الرؤية لان السبب وقف
بها اماما او اقتضاء نرى بهذه الحاسة افاد الاشتراك في الرؤية بهذا الحد ولا يشترط في الموافقة في المذهب اصالة احدهما وتبعية
الاخر وقد تكون في الفعل بان نتشاركا في صورته ووجهه فان المصلي لا يوافق الصائم وكذا المصلي نفلا لا يوافق المصلي فرضا وفيه
نظر فان الموافقة من الامور الاضافية فيصدق وان اختلفا في الوجه لتشاركهما في الصورة ولو قيد الموافقة فقيل قد وافقه في صورة
الفعل فانه لا يقتضي التشارك في الوجه وكذا في المطلق الا ان يعني بالموافقة المطلقة الموافقة الكلية بجميع الاعتبارات لكن تلك انما تقع
مطلق الموافقة ولا يشترط في الموافقة هنا ايضا اصالة احدهما وتبعية الاخر واما المخالفة فقد تكون في القول وهو العدول عما
اقتضاه القول من اقدام او احجام وفي الفعل وهي العدول عن امتثاله مثله اذا وجب امتثال مثله واذا لم يجب لم يقل انه قد
خالف ولهذا لا يوصف في حق الحائض بترك الصلوة انها مخالفة لا يقال يجب ان يكون ترك ذلك الفعل مخالفا للدليل الدال
على وجوب المشاركة لا في الفعل ولا يكون مخالفة في الفعل لانا نقول بمنع الوجوب لان الدليل انما دل على وجوب مشاركته صلى الله عليه وآله

في فعل وأي فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا فصح انه ليس في ضمن فعله انه مخالف في ان فعله صلى الله عليه وآله
هل يدل على حكم في حقنا ام لا اما ما كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة
اليه والى امته واما ما هو من خواصه صلى الله عليه وآله فلا يدل فعله على التشريك بيننا وبينه اجماعا كاختصاصه بوجوب الوتر والتهجد
بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه واباحة الوصال والاصطفاء ودخول مكة بغير احرام والزيادة في النكاح على اربع الى غير ذلك فما
ثبت انه من خواصه واما ما وقع منه بيانا لنا فهو دليل اجماعا وذلك اما بصريح كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم واما بقرائن الاحوال كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد منه المقيد ولم يبينه قبل وقت الحاجة
اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة ثم يخصص عند الحاجة فعلا له
كقطعه يد السارق بيانا لقوله تعالى والسارق والسارقة بيانا للمحل والبيان تابع للمبين في وجوبه وندبه واباحته واما ما عدا
ذلك من افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لا والاول اختلفوا فيه فذهب قوم الى انه محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا وهو
قال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقله المرتضى عن مالك
وقال الامام الجويني انه للندب وهو محكي عن الشافعي وقال اخرون انه للاباحة وهو منقول عن مالك وقال الصيرفي واكثر المعتزلة
والسيد المرتضى بالوقف واما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة الا ان القول
بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب وبعض من جوز المعاصي على الانبياء قال انه على الحظر والحق عندي انه ان
ظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو مطلق الترجيح وحينئذ وان لم يظهر فيه قصد القربة
فهو للقدر المشترك بينها وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانهما لا تنفك عن احد قيدي الواجب
او المندوب والمشترك بينهما انما هو مطلق الترجيح ولا دلالة للاعم على الاخص وكل واحد من القيدين مشكوك فيه وليس احدهما
اولى من الاخر واما اذا لم يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك هو رفع
الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه هذا في حقه صلى الله عليه وآله واما
في حقنا فلان النبي صلى الله عليه وآله وان كان قد اختص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من
حمله على النادر وكانت المشاركة اظهر احتج القائلون بالوجوب بوجوه الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد تقدم
ان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته فعله يقتضي وجوب موافقة فعله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر ويلزمه بعكس النقيض من لم يتأس به لم يكن راجيا لله واليوم الاخر وهذا انه وعيد وزجر
الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة والامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله الرابع قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني دل على ان الاتباع لازم للمحبة والمحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب الخامس قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه
واذا فعل فقد اتانا بالفعل فيجب اخذه اي العمل به السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول اوجب طاعته صلى الله عليه وآله
والاتيان بمثل فعله لاجل انه فعله طاعة له فكان واجبا السابع قوله تعالى فلما قضى زيد الى قوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج
بين انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب الثامن روي عن الصحابة انهم خلعوا نعالهم لما خلع نعله فهو وجوب

المتابعة

الا بعد ان فعله النبي صلى الله عليه وآله انكر عليهم ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك انا سقت الهدي روي انه صلى الله عليه وآله امرهم بفسخ الحج الى
العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ فهموا ان حكمهم حكمه والنبي صلى الله عليه وآله لم ينكر عليهم ذلك ولم يقل ان حكمي
مخالف لحكمكم بل بين عذره المختص به ي روي انه صلى الله عليه وآله نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا انهيتنا
عن الوصال وواصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على فهم مشاركته في الحكم واعتذر
بعذر يختص به يا روي عن ام سلمة انها سالت عن قبلة الصائم فقال لها الا اخبرتيها اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله
لم يكن لذلك معنى يب سال رجل ام سلمة عن الشعر في الاغتسال فقالت اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات فجعله
حجة ولولا وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب يج روي انه امر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة
فاشارت اليه ان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فنحروا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك يد الاجماع على وجوب
فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله فاغتسلنا
فرجعوا الى ذلك فاجماعهم على ان كان فعله صلى الله عليه وآله فقد اجمعوا ايضا على ان مجرد الفعل يقتضي الوجوب وخلع خاتمه
فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يقبلك لما
قبلتك يه الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه لانه يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الخوف
واجب واعظم مراتب فعل الرسول صلى الله عليه وآله ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه يو يجب تعظيم الرسول
عليه السلام في الجملة وايجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان مشتركان في قدر من المناسبة فيجمع بينهما
بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده بان يجب على الامة الاتيان بمثل فعله يز
افعاله صلى الله عليه وآله تقوم مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه
محمولا على الوجوب كالقول يح ما فعله النبي صلى الله عليه وآله حق وصواب وترك الحق والصواب يكون خطاء وباطلا وهو ح
يط فعله عليه السلام يحتمل ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال الوجوب اظهر من احتمال عدمه لان الظاهر من حاله صلى الله
عليه وآله انه لا يختار الا الاكمل والواجب اكمل واذا كان واجبا وجب اعتقاد مشاركة الامة له لكونه نبيا يقتضي وجوب
الاتباع والامر عندكم الفعل اكد من القول في الدلالة على صفة الفعل ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله يحتج امره بفعله كما
فعل في الحج والصلوة واذا افاد الامر الوجوب كان الفعل اولى بذلك والاعتراض على الاول بالمنع من كون الامر حقيقة في
الفعل وقد تقدم سلمنا لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله على الفعل اولى من حمله على القول سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل
لتقدم ذكر الدعاء والنهي عنه تمنع من حمله عليه فان القائل لو قال لغيره لا تجعل دعائي كدعاء غيري ولهذا يفهم القول دون
الفعل ولانه قد يراد به القول اجماعا فلا يجوز حمله على الفعل لامتناع حمل المشترك على معنييه جميعا سلمنا لكن الضمير في امره عائد
الى الله تعالى لانه اقرب اعترض ابو الحسين بان قصد الحث على اتباع الرسول صلى الله عليه وآله لان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا حث على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقبه بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلم ان المراد امر الرسول
صلى الله عليه وآله والجواب ان عود الضمير الى الله تعالى مؤكد لهذا الغرض ايضا لان ما حث على الرجوع الى اقوال الرسول صلى الله عليه وآله

حذرا من مخالفة امره تعالى فكان مؤكدا للحث على المتابعة سلمنا لكن لم قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله لان المخالفة
ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير انه تفعل مثل فعله فمخالفته ان لا تفعل مثل فعله وهو يصدق مع فعل الضد وعدم الفعل ولان
المعقول من المختلفين بهما اللذان لا يقوم احدهما مقام الآخر وهو متحقق في الوجود والعدم فانه لا يقوم احدهما مقام الآخر
الثبه لا نقول انها في الاصل وان كانت كذلك لكنها في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى اخلال الحائض بالصلوة مخالفة للمسلمين
بل هي عبارة عن عدم الاتيان بمثل فعله واذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل الرسول مخالفة الا اذا اتى
فعله على الوجوب واذا يثبت ذلك بهذا لزم الدور وفيه نظر فانا ليس في شرط المخالفة وجوب الفعل ولهذا يصدق في المندوب بل
وفي جميع الاحكام وانما لم توصف على فعل الحائض بمخالفة المسلمين لاشتماله على وصف ذم مع ان تركها فعل المسلمين لامر الله
تعالى في حقها ذلك بل الوجه ان يقال الممنوع منه انما هو المخالفة في الواجب لا مطلق الفعل فالاستدلال لا يتم على الوجوب ورد على
الثاني ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا فليس مطلق فعل الرسول صلى الله عليه وآله تاسيا [illegible]
ايضا فان فعله قد لا يكون واجبا فلو فعلناه واجبا لم يكن تاسيا وقال ابو الحسين انه ليس بجيد بل الاتيان قد
يرجو النافع كما يرجو دفع المضار ولو كان فيما يدل على وجوب التاسي ونقول بعد ان التاسي في الفعل هو اتيانه على
الوجه الذي وقع عليه فالاية تدل على ما يكون صلى الله عليه وآله فال وقد قيل ان قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب
لقال عليكم واعترض بانه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لان معنى قولنا ان لنا ان نفعل كذا هو انه لا حرج علينا
في فعله والواجب ليس بمحظور الفعل وفيه نظر فان المعترض منع من الاستدلال به على الوجوب ولم يستدل به على نفيه وعلى
الثالث انه لم يفد ثبوته فانتفى العموم سقط الاستدلال وان افاده بتقدير ان لا يكون الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان
يعتقد فيه عدم الوجوب فالحكم بالوجوب مناقضه فلا يكون متحققا ونمنع كون هذا الامر للوجوب سلمنا لكن يصح اتباع المخصص
صلى الله عليه وآله وليس مراد ولي الامر اتصاف الفعل والقول معا لزيادة خلاف الاصل مع اندفاع الضرورة ببعضه وليس احدهما اولى
بل القول للاجماع عليه والخلاف في الفعل كيف والمتابعة في الفعل انما تجب في الفعل الواجب لا مطلق الفعل وعلى الرابع بذلك ايضا وفيه
نظر لدلالته على وجوب المتابعة مطلقا ثم ان الامر للوجوب وانما يتحقق في الجميع اما اولا فلعدم دليل التخصيص ببعض
الافعال ويلزم منه الاجمال واما ثانيا فلان المفهوم من المتابعة المطلقة الموافقة في كل الافعال واما ثالثا فلان المراد ايجاب
طاعته وانقياد العباد الى امتثال امره خرج عنه المندوب وما ليس بواجب بدليل تبيينه عليه السلام فيبقى الباقي على الاصل وعلى
الخامس بالمنع من كون فعله اتيانا لمقابلة قوله وما نهاكم والثاني بالقول فكذا الاول ولان الاتيان اعطاء في الترك
لا انا نحفظ واستثناء النصيب كانما اخذناه وكانه صلى الله عليه وآله اعطاناه وفيه نظر لان الترك كالنهي فصح المقابلة بالنهي
في النهي وليس لا اضافه بين الامر بالاستثناء في المأتي به فعلا كان او قولا والانتهاء اذ انهما بالقول والاتيان قد يكون في
الترك وبامتثاله يصير كانما اخذناه وعلى السادس بان الطاعة هي الاتيان بالمامور والمراد على اختلاف الرايين ونحن
لا نسلم ان مجرد فعل الرسول صلى الله عليه وآله يدل على انه امرنا بمثله او اراد منا مثله فانه نفس النزاع وعلى السابع بان غايتها
الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا لكون

له واجبا وعلى الثامن بالمنع من انهم فعلوا ذلك واجبا ويمكن ان يكونوا لما سمعوا قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد وراوه قد
خلع نعله ظنوا انه مامور به عن مباح اذ لو كان مباحا لما تركه من المسنون في الصلوة على انه صلى الله عليه وآله قال لم خلعتم
نعالكم فقالوا لانك خلعت فقال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيها اذى فدل ذلك على انه ينبغي ان يعرف الوجه الذي اوقع عليه فعله
ثم نتبعه وهذا هو قولنا ولانه دليل لنا لانه انكر عليهم بدليل على ان متابعته في مطلق فعله ليست واجبة الا مع علم الحال
وعلى التاسع بان فهم المتابعة انما كان لقوله صلى الله عليه وآله خذوا عني مناسككم فلما خالفهم سالوه عن السبب على ان فيه نظرا من وجوه
الاول الاجماع على التشريك في الحج بينه وبينهم فسالوه عن المخالفة الثاني انعقدوا على الاحرام على الاحرام وامرهم بفسخ احرامهم
دونه فسالوه عن المخالفة الثالث سالوه لتجويز النسخ او لكونه خصوصا به صلى الله عليه وآله الرابع سالوه عن سبب المخالفة وليس فيه
دلالة على وجوب الموافقة وعلى العاشر بانهم امروا بالصوم فصاموا معه فظنوا ان فعله بيان الواجب فبين لهم الآخر خصوصيته
به وانكر عليهم الموافقة ولان الوصال لم يكن واجبا على النبي صلى الله عليه وآله بل غايته ان كان مباحا ووجوب المتابعة فيما
عنه واجب ممتنع بل ظنهم انما كان في مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به وعلى الحادي عشر بذلك ايضا وايضا فان فيه نظرا
فان عبادته صلى الله عليه وآله اكمل من عبادتهم فلما سالوه عن القبلة هل تبطل الصوم وتنقصه فاجابه صلى الله عليه وآله بانه
يفعلها ولو انقضت العبادة كان اولى بالامتناع منهم وعلى الثاني عشر بتقريرهم دلالة على وجوب الغسل في حقه صلى الله عليه وآله ولا
غيره ولعله اراد بذلك الكائن في الكل لا في الوجوب وايضا فيه نظر فان استظهاره صلى الله عليه وآله في التطهير اصح من غيره ولا اطلاق
في وجوب ابانه عليه اذا ورد بيانا لخطاب سابق وهو ابلغ ولا دخل القول المجرد عن الفعل لانه لا يدل بالذات هو على المقصود وايضا
فان وجوب الغسل وقع مستفادا من امر النبي صلى الله عليه وآله لم يهديكم عن انهم كانوا ينتظرون انجاز وعد الله تعالى لهم بالفتح
والظهور على قريش في تلك السنة وان ينسخ الله عنهم الامر بالتحليل واذا ما كان نوى من الحج فلما تحلل صلى الله عليه وآله ايسوا من
ذلك فتحللوا وعلى الثالث عشر بالمنع من استناد الاجماع الى فعله صلى الله عليه وآله بل الى قوله اذا التقى الختانان وسئل ام المؤمنين عائشة
انما كان ليعلم ان فعله صلى الله عليه وآله هل وقع موافقا للامر او لا وخلع الخاتم مباح ولما خلع اخبر وافقتهم لا لاعتقادهم وجوب حرج
عليهم وتقبيل الحجر غير واجب على النبي صلى الله عليه وآله ولا على غيره اقصى ما في الباب ان فعله صلى الله عليه وآله يدل على ترجيحه فوجب
وجوب وهو ضعيف عليه وعلى الرابع عشر ان الاحتياط ان يحمل الفعل على الوجوب اذا دلت الدلالة عليه فاذا لم تدل احتمل ضرره
تركه والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه لانا لا نامن ان يكون غير واجب فيكون معتقدين اعتقادا لا نامن فيه كونه جهلا ولان
الاحتياط انما يمكن العمل به لو خلا عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة اعترض بانه
لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان احتمل ان يكون يوم الثلاثين يوم العيد ومع ذلك يجب صومه احتياطا واذا احتمل
تحريمه بل الحق ان اولوية الاحتياط انما هي لما ثبت وجوبه كالصلوة المنسي تعيينها او كان الاصل وجوبه كصوم الثلثين اما
ما نحن فيه احتمل ان يكون واجبا وغيره فلا وما نحن فيه كذلك حيث لم يتحقق منه وجوب ولا الاصل وجوبه وعلى الخامس عشر بالمنع من كون
الاتيان بمثل فعل العظيم تعظيما له ومن كون تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الاتيان بمثل فعل العظيم خالفا في قدره واستخفافا
به فانه قبيح من العبد الجلوس على سرير سيده والركوب على مركبه ولو فعله استحق الذم ثم لو كانت منا بشرع في افعاله

تعليه ٢

ص

واذا اكتفى فيه بما ذكر فعله يجب بان فعله وقع بيانا لقوله مناسككم ٢

صح

لتعظيمه وتركا موجبا لاهانته لوجب مثله بعينه علينا اذ لو لم نعتقد تعبدنا بم في العبادات ولم نعلم سبب تركه وهو خلاف
الاجماع وفيه نظر اذ الامر ورد باتباعه صلى الله عليه وآله وترك المخالفة له والمشاقة بان يكون في شق وهو في آخر وهذا انما
كون الاتيان بجميع ما فعله تعظيما له وسبب المدح في الامتثال بالتبعية والانقياد الى الطاعة عقلا فجلوس العبد على سرير مولاه
لانه الذي يجلس عليه [illegible] المولى عليه وليس البحث في الفعل الذي يتعبد بامر فيه بشيء بل فيما جهلنا حاله بخلاف تركه صلى الله عليه واله
لما تعبدنا بالاتيان وعلى الثاني بانه لا يلزم من كونه الفعل بيانا ما القول ان يكون موجبا لما يوجبه القولي وعن الثالث ان الخطاب
القولي يستدعي وجوب الجواب ولا كذلك الفعل وعلى الخامس بتسليم كونه حقا وصوابا بالنسبة اليه الا ان حكمنا حكمه
وعلى [illegible] بان كون الواجب المحل لا يقتضي كون جميع افعاله واجبة بل اغلب افعاله صلى الله عليه واله غير الواجب من المندوب
والمباح فليس حمل فعله على النادر اولى من حمله على الغالب وعلى العاشر بمنع التشبع على تقدير عدم مشاركتنا له في الفعل
ولو ثبت فذلك تنفير كان انما يحصل لو لم يجب علينا مثل ما وجب عليه اذا لم يعلم انما فعله واجب عليه فلا تنفير في
كونه غير واجب علينا وعلى الحادي عشر بان الفعل آكد في الابانة عن صفة الفعل من القول وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون
ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب بوجوه الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة
واقل درجاتها الندب فيحمل عليه اخذا بالمتيقن الثاني ان الظاهر من افعاله صلى الله عليه واله انها لا تكون الا حسنة وهي لا تخرج عن
الواجب والندب وحمله على الندب اولى لانه الغالب من افعاله الثالث تطابقت اهل الاعصار على الاقتداء في الافعال بالنبي
صلى الله عليه واله وهو يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب الرابع فعله صلى الله عليه واله راجح العدم لامتناع الذنب منه
ولامتناع العبث فيتعين رجحان الوجود ولما انقسمت افعاله الى واجب ومندوب والقدر المشترك وهو رجحان الوجود
وعدم الترجيح ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض على الاول بما تقدم من ان التاسي
هو ايقاع الفعل على وجهه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه ندبا لم يحصل التاسي وفيه نظر فان استحباب التاسي غير
استحباب الفعل فالتاسي صلى الله عليه واله اذا فعل فعلا على وجه استحب لنا الاتيان بمثله على وجهه وان لم نعلم حملناه على
الندب لاصالة البراءة وعلى الثاني بالمنع من عموم صحة الندب في افعاله المباح وعلى الثالث اما الاتمام فانهم استدلوا بمجرد
الفعل فلعلهم استدلوا بامر آخر لقرائن وعلى الرابع بان فعل المباح ليس عبثا لاشتماله على منفعة ناجزة والعبث الخالي
عن الغرض احتج القائلون بالاباحة بان الذنب لا يصدر عنه فيختص فعله في الواجب والندب والمباح وهي مشتركة في
رفع الحرج فيجب تحققه والزائد عليه مشكوك فيه والاصل عدمه عملا بالاستصحاب فقد ثبت انتفاء الحرج في فعله قطعا
وانتفاء الرجحان ظاهرا فيكون مباحا الا اذا دل الدليل على وجوبه او ندبه واذا كان مباحا ظاهرا في حقه كان كذلك في حقنا
حتى الدليل التاسي والاعتراض ما تقدم على ان التاسي مع انا نقول فيما لم يظهر فيه قصد القربة احتج القائلون بالوقف
بان فعله متردد بين ان يكون خاصا به وغير خاص والثاني متردد بين الاحكام الثلثة والصيغة للفعل تدل على احدها
بخصوصيته وليس البعض اولى فيجب الوقف والاعتراض ان ارادوا بالوقف ان لا حكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم دليل عليه
فهو حق وان ارادوا به ان الثابت احدها لكنا لا نعرفه بعينه فخطأ لان ذلك يستدعي دليلا وقد بينا انه لا دلالة

للفعل

في وجوب التاسي

للفعل على شيء سوى مطلق الترجيح مع ظهور قصد القربة وعلى نفي الحرج مطلقا مع عدم ظهوره
اختلف الناس في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والمعتزلة اليه ومعنى انه اذا علم ان الرسول صلى الله عليه وآله فعل فعلا على
وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعل على وجه
الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله وقال ابو علي بن خلاد تلميذ ابي هاشم من المعتزلة انا متعبدون
بالتاسي به في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك كله احتج الاولون بوجوه الاول قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه متبع في افعاله له
يقتدى به لم يكن للآية معنى الثاني قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل الاتباع لازما للمحبة الواجبة ولازم
الواجب واجب فعدمه ملزوم لعدمها وعدم المحبة الواجبة حرام بالاجماع وقوله عليه السلام فاتبعوه وهو يتناول افعال النبي صلى
الله عليه واله كما يتناول اقواله الثالث قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر جعل التاسي
من لوازم رجاء الله واليوم الآخر فيلزم من عدم التاسي عدم الملزوم وهو كفر ولم يفرق الله تعالى بين افعال النبي صلى الله عليه واله المباح
وغيرها الرابع اجمعت الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع في الغسل من التقاء الختانين وتقبيل الحجر وغيرهما مما لا يحصى
كثرة وهو يدل على ان افعاله لابد ان يتبع فيها واعترض على الاول بان التاسي في التزويج لا يدل على المتابعة في غيره
وعلى الثاني والثالث بمنع العموم فيهما اذ لا عموم فيهما ولهذا يحسن ان نقول لفلان اسوة بفلان في كل شيء او في شيء
معين دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لم يقبل التقسيم [illegible] واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه
التاسي به في فعل ما ونحن نوجب التاسي في اقواله او فيما دل الدليل على التاسي به من افعاله كقوله صلى الله عليه واله صلوا وخذوا
وعلى الرابع المنع من اسناد افعالهم الى التاسي بافعاله اما في المباح فالى الاصل واما في غيره من الاحكام فالى قوله الدال عليها
والجواب عن الاول لا دلالة في الآية على خصوص المتابعة في ذلك ولولا وجوب المتابعة في الجميع والا لما فهم المؤمنون من اباحة
ذلك للنبي صلى الله عليه واله اباحته ذلك لهم ولا يمكن الاسناد الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل معنى وفيه نظر لان
التخصيص ثابت بالتنصيص على هذا الحكم لقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فكيف يحتج به في مسئلة
العموم وعن الثاني ان المقصود من ايجاب التاسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الاشياء وهو المطلوب
او في شيء معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو بعيد من عادة الشرع في خطابه لانه موضح لكل شيء ولانه لا اظهار فيه
لشرف النبي صلى الله عليه واله وقولنا لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة ولنا
في هذا الشيء لا تناقض فيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من التاسي المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل معين
واما اذا قلنا لك فلان فانه يفيد العموم اذ العرف انما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء وقوله فاتبعوه
وان لم يفد العموم فانه يفيد اتباعه في افعاله لانه ذكر اتباعا له والخطاب مطلق دائم فانه اذا لم يكن للعموم افاد
التاسي به في الجملة وهو المطلوب وعن الثالث بان المشهور المأثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بافعاله
صلى الله عليه واله والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على البعض بها احتج المانعون بالاصل وفي قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله

اسوة حسنة انما يفيد التأسي به في شيء واحد لكونه نكرة والخبار لعرف الماضي وهو يكفي فيه وقوع التأسي به فيما مضى والجواب
ما تقدم من نفي التعميم والاصل يخالف الدليل وقد بيناه في جهة العلم بالتأسي اعلم انه لا دلالة عقلية
على وجوب مثل ما فعل النبي صلى الله عليه وآله علينا ولا سمعية ما لم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل
لعلم وجه وجوبه لامتناع وجوب ما لا يختص بوجه وجوب ويمتنع ان يعلم بالعقل وجوب شيء دون اخر الا وقد علم افتراقهما
فيما اقتضى وجوب احدهما ولا وجه يعقل لوجوب اتباعه في افعاله الا ان تعالى ما يجب على النبي صلى الله عليه وآله يجب
ان يكون مصلحة لنا او تعالى اذا لم يشرع في افعاله نعرف ذلك عنه والوجهان باطلان اما الاول فلانه انما تعبد بالفعل لانه
مصلحة له ولا فعل وجه كونه مصلحة لجميع الا الاشتراك فيه بخلاف المعرفة لان وجه وجوبها مشترك بين العقلاء ولانه لا
يجب اشتراك المكلفين في جميع المصالح فانه صلى الله عليه وآله ابيح له ما لم يبح لنا واوجب عليه ما لم يجب علينا واما الثاني
فلان التنفير انما يحصل بالمفارقة في فعل واحد لم ينفر بما فارقناه في المناكح ووجوب صلاة الليل وغير ذلك من خصائصه
صلى الله عليه وآله وان حصل بالمفارقة في جميع الافعال فهو باطل لانه لو قال صلى الله عليه وآله اني متعبد بما في العقل وبادائه مما
اوديه اليكم وما عدا ذلك مصلحة لكم دوني لم يكن في ذلك تنفير فكذا ما ذكرناه على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين
بمثل ما فعله من جهة العقل لان الذي ينفر هو مفارقته في الجميع لا في البعض فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا بين ما تعبدنا به
من افعاله مما لم يتعبد به لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله ولانا لو لم نتبع في افعاله
كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته لانا نقول الفرق ظاهر بين الاقوال والافعال فان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي
والخبر والحكمة تقتضي انه خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه ليست ثابتة في الافعال ولو كنا متعبدين بالرجوع
الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامر ومخالفته هي ان نخص ما اوجب علينا او ان نفعل ما حرمه ونحن نمنع دلالة افعاله على
الايجاب علينا ولانا حينئذ نكون مخالفين له فيما اختص به من العبادات وغيرها واما انتفاء الدلالة السمعية الا مع علم الوجه فلما
تقدم في البحث الرابع واعلم ان جماعة استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب بوجوه الاول لا دليل على وجوب مثل فعله علينا
فيكون منفيا وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول الثاني دليل اتباعه في افعاله وهو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا ان التأسي ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه والاتباع انما هو مع اتحاد الوجه اعترضه
ابو الحسين بان دليل التأسي والاتباع اقتضى ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه فمن اين انا لا نعلم الوجه فيه لا يجب علينا فعله
فان قلتم لعدم دليل الاتباع والتأسي هو كل الانس قلنا فاذن المعول على عدم وجوب فعله علينا من غير اعتبار الوجه هو عدم
الدليل وهذا هو الدليل الاول الثالث انه لو وجب مثل فعله علينا لاعتبار الوجه وهو قولنا او من غير اعتباره فيجب علينا وان
علمنا انه اوقعه على وجه الندب وهو باطل بالاجماع وبدليل التأسي اعترضه ابو الحسين بتجويز ان يكون مصلحتنا ان نفعل مثل
فعله اذا لم نعلم الوجه واذا عرفنا انه اوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة ولهذا لو ورد التصريح بالتعبد بذلك
على الاتباع اذا كنا لو عرفنا انه تنفل به كان فعلنا له واجبا مفسدة فيجب اذا فعله على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي
اوقعه عليه ان يكون مترددين على حال لا نامن كونه مفسدة لتجويز كونه قد تنفل به لانا نقول لا يقاع الفعل على وجه الوجوب

كوا جبا م

اذا لم

اذا لم نعلم الوجه الذي اوقعه عليه السلام هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب واذا علمنا ذلك في حاله فانا نفعله على
وجه الوجوب مفسدة وهو فيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب وكيف يصح الجزم بكونه مصلحة مع تجويز الحالة التي
هو مفسدة الرابع لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل عليه مطلقا من غير اعتبار وقت لعدم امكان ان يدل على وجوب
مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذره ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت لانه ليس بان يدل على ذلك باولى
من ان يدل على وجوب مثله في اقرب الاوقات اليه فظهر انه لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فيجب اذا فعل صلى الله
عليه وآله فعلا ثم تركه وفعل ضده ان يدل فعله وفعل ضده على وجوبهما علينا في حالة واحدة وهو محال لا يقال ينتقض بما اذا
امرنا صلى الله عليه وآله به واسكت عن الامر به فانه يستلزم ان يجب علينا الفعل وضده لانا نقول الساكت عن الامر ليس امرا كالامر
للامر به في صيغة الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل في كونه فعلا فلو شاركه في دلالته على الوجوب اعترضه بان
فعله اما ان يدل على وجوب مثله في مثل وقته فيجب علينا مثل فعله في مثل وقته ومثل ضده في مثل وقت فعل ضده ولا امتناع
في ايجاب الضدين في وقتين واما ان يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم اذا فعل فعلا وضده ان يجب علينا الفعل
وضده في وقتين غير معينين حتى يفعل كلا منهما في وقت اي وقت شئنا على انه ينتقض بما اذا فعل فعلا وقال انه واجب
ثم فعل ضده ونص على وجوبه ايضا الخامس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه اعترض بانه دعوى
مجردة عن برهان فللخصم ان يقول قد دل الدليل عندكم على وجوب مشاركتنا له صلى الله عليه وآله في صورة الفعل ولم يدل على
وجوب تكرار الفعل منه صلى الله عليه وآله وينتقض بالنص على الوجوب فانه يجب التأسي علينا لا التكرار عليه السادس لو دل
فعله على وجوب مثله علينا لدل على انه كان واجبا عليه والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية انا انما نستدل بتعاله
فانا لم يدل على انه كان واجبا عليه فاولى ان لا يدل على انه يجب علينا مثله اعترضه بانه انما يجب ان يكون دلالته على وجوب
مثله علينا مبنية على دلالته على انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يعرف ان يجب علينا مثل فعله الا اذا كان قد اوقعه على وجه
الوجوب وهو نفس المتنازع فلا يجوز بناء الدلالة عليه فانه قلت انما كان وجب به علينا موافقة على وجوبه عليه لان قوله
لقد كان لكم لم يدل عليه قلت هذا عدول الى دلالة اخرى وفيه نظر للعلم القطعي بان الفعل لا يجب علينا الا اذا كان واجبا عليه
اذا عرفت هذا فنقول جهة العلم بالتأسي انما هو السمع لا مطلقا بل فيما علم الوجه فيه على ما سبق في طريق
معرفة افعاله صلى الله عليه وآله اعلم انما يستند اليه صلى الله عليه وآله قد يتعلق بالتكليف مما ليس يقول ضربان فعل وترك والفعل
اما ان يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك اما مختص كترك الجلسة في الركعة الثانية او متعلق
كترك عقوبة الغير وترك القضاء عليه وكل من هذه اما واجب او ندب او مباح لامتناع صدور المعصية عنه وكل واحد من ذلك
اما ان يكون قد التبس طريقه معروفة لنا او غير معروفة فان كانت معروفة لنا فاما ان يكون عقلية او سمعية وما لا
طريقه غير معروفة فان كانت لنا فاما ان يكون منه ما لا يتعلق بشيء من الادلة او يتعلق بشيء منها وهذا الاخير اما ان
يتعلق به على طريق الموافقة وهو بيان صفة المجمل او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص وبيان النسخ
وبيان التخصيص اما بيان تخصيص قول او فعل وبيان النسخ اما بيان نسخ قول او فعل ولما وجب علينا التأسي بفعله

وجب علينا معرفة الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول صلى الله عليه وآله فطريق معرفة الاباحة اربعة الاول نصه صلى الله عليه
والرابع مباح الثاني وقوعه امتثالا لآية تدل على الاباحة الثالث وقوعه بيانا لما لها الرابع عدم دليل على الوجوب مع العلم
بانه لا ندب واصالة عدم الزائد على الحسن وتعرف الندب بهذه الثلثة الاول واربعة اخرى الاول علم قصد القربة منه
عليه السلام مع اصالة عدم الوجوب الثاني ان تخير بينه وبين فعل مندوب لانه ندب لامتناع التخيير بين الندب وغيره
الثالث ان يقع قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل الرابع ان يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا في
غير نسخ فالدوام دليل الطاعة والاخلال دليل نفي الوجوب ويعرف الواجب بالثلثة الاول وبامور خمسة اخرى الاول
التخيير بينه وبين واجب لامتناع التخيير بين الواجب وغيره الثاني ان يكون قضاء لعبادة واجبة وفيه نظر اذ وجوب
الاداء لا يستلزم وجوب القضاء الثالث ان يقترن بالفعل امارة الوجوب كما يصلي باذان واقامة الرابع ان يكون جزاء الشرط
موجب كفعل ما وجب بالنذر الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين ركوعين في الكسوف وتعرف ان فعله وتركه
امتثال الدلالة تعرفها بان يكون مطابقا لبعض ادلة العقل والشرعية التي تعرفها ويعرف ان فعله بيان بامرين الاول ان
يقول هذا بيان ذلك الثاني ان يرد خطاب مجمل ثم استمع او من رسول الله صلى الله عليه وآله ثم فعل ما يحتمل ان يكون بيانا له ولا
يوجد بيان غيره مع حضور الحاجة فيعلم انه بيان والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه وفي الترك عن ان يترك الجلسة في الركعة
الثانية فتسجد به فلا يرجع فيعلم انها غير واجبة ويعرف كونه فعلا او تركه نسخا للفرض بان يترك اجماعا لمحل ما يكون العمل منه وترك عنه
ويتعقل موجبه ثم يفعل ضده او يتركه فيعلم نسخه ويعرف كونه فعلا او تركه مخصصا للفرض بان يصدر عنه قول يقتضي وجوب فعل
عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او يتركه فيعلم انه مخصوص من ذلك الدليل ويعرف كونهما مخصصين لقصده بان يعمل ما يدل دليل
على ادامته عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او يتركه فيعلم انه مخصوص والاشبه ان هذا الفعل مخصص لما دل على وجوب فعله
في المستقبل وفي التحقيق انه ناسخ واما افعاله المتعلقة بغيره فهي الحدود والتعزير والقضاء على الغير فالحدود والتعزير يدل على
اقدام الغير على كبيرة ان كان على وجه النكال وان كان على سبيل الامتحان لم يدل على انه اقدم على كبيرة واما قضاؤه على
غيره وان كان من قبيل الاقوال فانه يقتضي لزوم ما قضى به لان القضاء هو الالزام قال قاضي القضاة اختلف الناس في
حكمه صلى الله عليه وآله بان زيدا فاضلا وانه افضل من غيره هل هو على الظاهر او على سبيل القطع فقال بعضهم بالاول واخرون
بالثاني وكذا اختلفوا في شهادته صلى الله عليه وآله زيدا الى غيره على القولين ولم يختلفوا في ان حكمه على غيره بالدين حكم بالظاهر لانه
يقطع به على الباطن قال فاما لو قال صلى الله عليه وآله لغيره هذا الحق عليك فانه اذا في الخلاف المتقدم واذا ملك غيره شيئا ملكه
في الحقيقة لان التمليك يقتضي اباحة تصرف خاص فاذا اباح انسان النبي صلى الله عليه وآله الاكل طعامه فاستباح النبي صلى الله عليه وآله
الاكل فانه لا يدل على انه ملكه قطعا لا يكتفي في اباحة الاكل بظاهر اليد واما ترك الانكار فيعلم اذا فعل واحد بحضرته صلى الله عليه وآله
علمه به وقادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي صلى الله عليه وآله الاصرار على قبح
ذكره وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولانهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم وان لم يكن قد علم الاصرار
فالسكوت يدل على انه نسخ عند ذكر التخصيص والا ما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المعاغة ولا يجوز ان يخلو

انه قبيح

انه قبيح واما لم ينكر لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي صلى الله عليه وآله لا بد ان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا
قال قاضي القضاة وقال ابو الحسين انه صحيح اذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوته فاما من يكذبه ويطرح امره صلى الله
عليه وآله فلا يمكن ان يقال ان انكاره عليه لا بد ان يؤثر على كل حال وفيه نظر وقد يرجع عن تكذيبه وينقاد الى قوله
فترك الانكار يوهم النسخ وان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته
عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن
الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل
حراما عليه او لانه علم بلوغ التحريم اليه فلم يتجدد وامر على فعله او لانه منعه مانع من الانكار لانا نقول عدم بلوغ التحريم
اليه غيره مانع من الانكار لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه مانع من الانكار ولم يجب عليه اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود
اليه واما اذا علم الفاعل التحريم واقر مع اسلامه فلا بد من تجديد الانكار عليه لئلا يتوهم نسخه بخلاف عدم تجديد
الانكار على اهل الذمة واضلالهم الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له والاصل عدم المانع خصوصا بعد ظهور دعوته
وقوة شوكته فاعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقل عنه صلى الله عليه وآله من ترك الانكار
والاستبشار في باب القيافة لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة ملتحفة وقد ظهرت له اقدامهما ان هذه الا
قدام
بعضها من بعض ولولا ان مع القيافة ثبوت الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك
الانكار انما كان لان قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول الله
صلى الله عليه وآله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك
حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لان المنافقين تعرضوا للغمز وكان اصلهم القول بـ
القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق
منكرا واذا كان الانكار مع بطلان الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فلعله صلى الله عليه وآله انكر ذلك منكرا او عرف عدم
قبول المنافقين منه

في التعارض في اقواله وافعاله

الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم مع التنافي
وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا وكان محلهما واحدا وكذا وقتهما ويستحيل وجود فعل ضده في وقت واحد في محل واحد فاما
الفعلان الضدان في وقتين فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار غيرهما كان يفعل صلى
الله عليه وآله فعلا ونعلم بالدليل انه يجب علينا مثله ثم نراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه وكذا
اذا علمنا ان ذلك الفعل يلزم النبي صلى الله عليه وآله في مثل تلك الاوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل صلى الله عليه وآله ضده في مثل
ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه غير ان النسخ والتخصيص انما لحقا ما تعلق به لزوم ذلك الفعل له صلى الله عليه وآله في مستقبل الاوقات
وانه يلزم غيره انما قال ان ذلك الفعل قد لحقه النسخ على معنى انه قد زال التعبد به وان التخصيص قد لحقه على معنى ان بعض المكلفين
لا يلزم مثله واما اذا تعارض قولان فاما ان يعلم تقدم القول او الفعل او لا يعلم احدهما فالاقسام ثلثة فالاول ان يعلم تقدم القول
والفعل المعارض له اما ان يعقبه او يتراخى عنه وعلى التقديرين فالقول اما ان يتناوله خاصة او يتناول امته خاصة او يعمهما وعلى كل

تقدير فاما ان يقوم دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسي به او يدل على التكرار خاصة او على التاسي خاصة او لا يدل دليل
على احدهما فالاقسام اربعة الاول ان يكون القول متقدما على الفعل ومختصا به مثل ان يقول الفلاني واجب علي في الوقت
الفلاني ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت ولا دليل على تكرره ولا تاسي وهو قبيح عند من منع النسخ قبل الفعل لانه ليس تخصيصا لان
المحل فيهما ان يكون نسخا ومن جوزه قال الفعل ناسخ لحكم القول ولا تعلق للامة بهما اما القول فلانه مختص به صلى الله عليه وآله
واما الفعل فلعدم دليل التاسي والتكرار الثاني ان يكون الحال كذلك ويدل دليل على تكرر الفعل الواقع وعلى التاسي الركوع اليه فيهما
وحكم ما تقدم الا في حق الامة في الاخيرين فان حكم الفعل ثابت لهم الخامس ان يكون القول خاصا به ولا دليل على تكرره
ولا تاسي فيجب المصير الى القول دون الفعل لاختصاص الفعل به ولا يلغي الثبوت حكمه في حقه صلى الله عليه وآله ولا القول
ولو صرنا الى الفعل لزم الغاء القول بالكلية السادس ان يدل دليل على تكرر الفعل دون التاسي وحكمه ما تقدم الى
ان يدل دليل على التاسي السابع ان يدل عليه وعلى التاسي والتكرار وحكمهما في حقه صلى الله عليه وآله ما تقدم واما في حقنا
فكما في الاول يمتنع عند تابعي جواز النسخ قبل الفعل التاسع ان يكون الفعل متراخيا والقول مختص به ولا دليل
على تكرره ولا تاسي فيكون مقتضى القول منسوخا عنه العاشر ان يدل دليل على تكرره فكذلك الحال ان يدل
دليل على التاسي او عليه وعلى التكرار وحكمهما في حقه ان يكون الفعل ناسخا واما في حقنا فالتعبد بالفعل ولا يتحقق
النسخ في حقنا لعدم تناول القول لنا ان يكون القول عاما لنا وله ولا دليل على تكرره ولا تاسي ولا تراخي فان فعله
مخصص له عن عموم القول وانه داخل فيه قطعا ان يدل على التكرار فكذلك ان يدل على التاسي
او عليه وعلى التكرار فانهما جايزان عند من جوز النسخ قبل الفعل لتضمن الفعل مع دليل التاسي النسخ في حقنا قبل
حضور الوقت ان يكون الفعل متراخيا والقول خاص بنا ولا دليل على تكرره ولا تاسي فان حكم القول ثابت في حقنا لاختصاص
به عن تجدد [illegible] وحكم الفعل ثابت في حقه ولا نسخ ان يدل دليل على تكرره وحكمه كذلك ان يدل على التاسي او
عليه وعلى التكرر فيجب المصير فيهما الى الفعل الا بدليل التاسي ويكون حكم القول منسوخا في حقنا ولا نسخ في حقه صلى الله عليه وآله لا
ختصاص القول بنا ان يكون القول عاما لنا وله والفعل متراخ ولا دليل على تكرره او كان عليه دليل وحكمهما ان يكون الحكم
الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه ان يكون يدل دليل على تاس كذا او عليه وعلى التكرر وحكمهما ان يكون الفعل
ناسخا لمقتضى القول في حقه وحقنا ان يعلم تقدم الفعل فالقول اما ان يتعقبه او يتراخى عنه فان كان الاول
كان القول خاصا به ودل دليل على تكرر الفعل والتاسي به كان القول مخصصا له عن عموم ايجاب الفعل [illegible] في المستقبل
وناسخا الفعل عنه في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان لم يدل دليل على تكرره ولا على التاسي فلا تعارض
بين القول والفعل فان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وقد امكن الجمع بين القول والفعل
وان دل دليل على [illegible] حقه كان القول ناسخا في حقه وان دل دليل على التاسي كان ناسخا في حقنا ايضا وان كان القول متناولا لنا
خاصة دل على ان حكم الفعل مختص به دون امته ان لم يدل دليل على التاسي والا كان ناسخا في حقنا وان كان عاما لنا
وله دل على سقوط حكم الفعل عنا وعنه وان كان القول متراخيا ودل دليل على التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل عنه

١٣ الفعل ع

مر تكرره م

وعنا

/

وعنا وان دل على التكرار خاصة كان ناسخا في حقه دوننا وكنا متعبدين بالقول وان دل التاسي خاصة لم يكن رافعا لحكم
الفعل في الماضي ولا المستقبل على ما تقدم وان كان متناولا للامة خاصة فيكون الفعل منسوخا عنهم ونعني ان دل دليل على
التاسي والتكرار وان تناوله خاصة فيكون الفعل كان منسوخا عنه دون امته ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما
فان دل دليل على التكرار والتاسي فان كان القول خاصا به فلا معارضة بين قوله وفعله بالنسبة الى الامة لعدم تناول
قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فقال بعضهم يجب العمل بالقول لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل لا يدل
على الجواز الا بواسطة انه صلى الله عليه وآله لا يفعل المحرم ولان القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس وعن المحسوس
والفعل لا ينبئ عن غير المحسوس فكانت دلالة القول اتم ولان القول قابل للتاكيد بقول آخر بخلاف الفعل وكان القول اولى
والعمل بالقول مما يفضي الى النسخ مقتضى الفعل في حقه صلى الله عليه وآله دون الامة والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى القول
بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى وفيه نظر لان الواسطة المذكورة ثابتة في القول ايضا كثبوتها في الفعل فان القول انما يدل
بواسطة انه صلى الله عليه وآله لا يقول الا الحق وعموم دلالة القول لا يدل على زيادة قوة في الدلالة على دلالة الفعل التي هي
وكذا قبوله التاكيد ولانه حيث جهلنا التاريخ لا يوجب تقدم احدهما وتاخر غيره فلا نعلم الناسخ وهو عليه السلام انما يتعبد
بالناسخ وهو يعلمه دوننا فلا يجوز لنا ان نعتقد تقدم احدهما بالنسبة اليه عليه السلام وقال آخرون يجب العمل بالفعل لانه
اكد في الدلالة لانه يتبين به القول والمبين لغيره اكد في الدلالة من ذلك الغير بيانه ان جبرئيل عليه السلام بين كيفية الصلوة للنبي
صلى الله عليه وآله بالفعل وكذا بينها صلى الله عليه وآله لامته حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وبين الحج بفعله حيث قال خذوا عني
مناسككم وبين الشهر باصابعه حيث قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا ولان كل من اراد الاسهاب في التعليم استعان بالاشارة
بيده والتخطيط ووضع الاشكال ولو لا قوة دلالة الفعل لما كان كذلك ويرد ما تقدم وقيل بالوقف وهو حق بالنسبة الى اعتقاد ما
لا بالنسبة الى ما نعتقده صلى الله عليه وآله وكذا اذا كان القول خاصا بنا او عاما لنا وله وهو العمل بالقول عندي اقرب في الاول لنا
نعلم ان القول قد تناولنا واما الفعل فنشك في انه هل كان ناسخا ولا لنا ونشك في ان يتقدم لانه تناولنا فلا يترك المعلوم
لمتقدم على المشكوك واعلم ان كل واحد من الثاني والثالث يشتمل على اقسام الاول يعرف احكامها مما تقدم هذا حكم قوله وفعله اذا تعارضا
من كل وجه دون وجه وان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول [illegible]
لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل ان يكون [illegible] في البيوت لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه
عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لا مستثنى في البيوت والصحاري وان يكون خاصا في الصحاري وقد اختلف في ذلك [illegible]
فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي نهيه جار على عمومه اطلاقه ويختص فعله به صلى الله عليه وآله وقوي قاضي القضاة
احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك
النهي والخاص مقدم اعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحاري وفعله خاص بالبيوت الا
انه لا يتعدى الينا ونهيه متعد الينا ايضا اذ [illegible] النهي هو المخصص كما [illegible] قوله فقد كان حكم واذا كان
المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا عموم النهي فانا نخصصه بفعل النبي

فيه

صلى الله عليه وآله مع ما ثبت عن النجاشي ويحيى عنها اخص من الشيء

في النسخ وفيه فصول

في حقيقته وفيه مباحث

في ماهيته لما كان اصول الفقه باحثا عن طرق الفقه التي يرجع كلها او اكثرها الى الكتاب او السنة وكان النسخ متطرقا

اليهما باعتباره يخرج المنسوخ عن كونه طريقا صالحا للاستدلال وتبقى الناسخ وجب على الاصولي معرفة النسخ وشرائطه

وحده والناسخ والمنسوخ والفرق بينه وبين البداء وما يلحق به وبيان ما اخرج منه وما ادخل فيه وليس منه والطريق الى معرفة كون

الشيء ناسخا ومنسوخا ولنبدأ بتحديده اسمه ثم نعقبه بحده ثم نذكر باقي احكامه بتوفيق الله تعالى واعلم ان اسم النسخ في اللغة

موضوع للازالة والنقل والتحويل فاما الازالة ففي قولهم نسخت الشمس الظل اي ازالته لانه قد لا يحصل في مكان آخر حتى يظن انه

انتقل اليه وتقال نسخت الريح آثار القوم واما النقل والتحويل ففي قولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى كتاب آخر ومنه تناسخ الا

رواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث ويراد تحويلها ونقلها من وارث الى آخر ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم

تعملون اي ننقله الى الصحف وقد اختلف هنا فقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما انه مشترك بين هذين وقال ابو الحسين البصري

انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو الحق عندي وقال القفال من الشافعية انه حقيقة في النقل والتحويل لنا وجوه الاول المجاز

اولى من الاشتراك على ما تقدم وقد استعمل في هذين ولم يقل احد انه لغيرهما مشترك بينهما فيكون حقيقة في احدهما وجعله حقيقة في

الاول اولى لمشابهة الثاني له في لزوال الغرض الاول الثاني اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب

لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما وهو حجة ابي الحسين وفيه

نظر لان المجاز هناك في النقل الذي هو ملزوم النسخ ولا يلزم من كونه مجازا في هذه الصورة باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في

النقل ولان النقل كما لم يتحقق في الكتاب كذا لا يتحقق الازالة فلو صح من كونه في النقل حقيقة من كونه في الازالة حقيقة نعم انه يبطل

الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل واعترض ايضا بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل كلامكم وان

كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستعارا من الازالة لانه غير حاصل ولا شبيه للازالة فلا بد من استعارته من آخر وليس الا النقل فكان

مستعارا منه ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل ما في المنسوخ في المنقول اليه يجري نقله وتحويله فكان منه بسبب من

اسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع اهل اللغة

سلمنا انه مجاز في نسخ الكتاب لكن ليس مجازا في نسخ المواريث وغيرها الثالث يطلق على الازالة اسم النسخ كما تقدم والاصل في الاطلاق

الحقيقة واذا كان حقيقة في الازالة لم يكن حقيقة في النقل دفعا للاشتراك اعترض بان وصف الريح بانها ناسخة وكذا الشمس

مجاز لان المزيل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله وبالمعارضة فان النسخ قد

اطلق على النقل والتحويل والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين الاول لا نسلم

ان المزيل هو الله تعالى ولذلك فرجح بينا ان فعل السبب لو ترتب هو الشمس والريح المؤثران في تلك الازالة ويكونان اسم بانه مختص

بالاختصاص بهما لذلك انا نتبع الثاني اهل اللغة انما اطلقوا اضافة النسخ الى الشمس والريح ونحن انما تمسكنا باطلاقهم لفظ

النسخ على الازالة لا باسنادهم الى غير الله تعالى وعن الثاني النقل اخص من الزوال لان وجود النقل يستلزم عدم صفة وحصول اخرى عقيبها

فاذا اطلق العدم اعم من عدم تحصيل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى واعترض

نسخ كون الازالة اعم لان النقل كما تستلزم اعدام صفة وتجدد اخرى كذا الازالة لانها للاعدام وهو يستلزم زوال الصفة الوجودية

وتجدد صفة العدم وهما متقابلتان مهما انتفت احديهما تحققت الاخرى واذا انتفيا وما عمها وخصوصها فلا اولوية والجملة

فالبحث في ذلك راجع الى اللغة

في حده

اختلف الناس في حده فقال القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي انه الخطاب الدال

على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقولنا الخطاب يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم

ويجوز النسخ بجميع ذلك فهو اولى من قولنا النص وقولنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقولنا بالخطاب المتقدم ليخرج

ابتداء الاحكام لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا تسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقلنا لولاه لكان

ثابتا لان حقيقة النسخ هو الرفع وانما كان رافعا لو كان المتقدم لولا طريانه لبقي وقلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به كان بيانا

لا نسخا واعترض من وجوه الاول الخطاب الدال على الارتفاع ناسخ للحكم لا نسخ لان النسخ هو الارتفاع والحد مباين للارتفاع لكن

الرافع وبينهما فرق وقد اجيب بان النسخ هو الرافع الذي هو الفعل لا الارتفاع الذي هو الانفعال والرفع هو الخطاب الدال على

الارتفاع لان الرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب وفيه نظر فان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى واللفظ دليل عليه

والنسخ مغاير للفظ الذي اسند اليه النسخ مجازا الثاني الناسخ قد يكون فعلا كما اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله فعلا وعلمنا بالضرورة

انه قصد به رفع ما كان ثابتا فانه نسخ وليس بخطاب لا يقال الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته وفعله لانا

نقول لم يوجد لفظ دال على وجوب المتابعة في كل فعل وحدث قرائن تفيد العلم بانه رفع ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون نسخا

اجماعا مع انتفاء الخطاب في هذه الصورة واجيب بان فعله صلى الله عليه وآله ليس بناسخ لانه مبلغ عنه صلى الله عليه تعالى فيعلم دليل

الخطاب الدال في نسخ الحكم لان تعيين الفعل هو الدال على الارتفاع وفيه نظر فانا نسمي الناسخ كل خطاب رفع حكما اما بالذات او

بالتبعية ولهذا لم يجوز نسخ السنة بالسنة بالكتاب وبالعكس الثالث اذا اختلفت الامة على قولين سوغنا للعامي الاخذ بايهما شاء فاذا

اجمعت بعد ذلك على احد القولين حرم تقليد الآخر فهذا الاجماع الثاني خطاب النسخ جوازا الاخذ بايهما كان مع ان الاجماع لا ينسخ ولا

ينسخ به ويمكن الجواب بانما ذكرناه من مطلق النسخ لا الذي يؤثر شرعا واجيب بان الحكم عن مستند يتفق اهل الاجماع بل الى الدليل

السمعي الموجب لاجتماعهم على ذلك الحكم ويضعف بما تقدم الرابع كون النسخ رفعا يبطل على ما يأتي فلا يجوز اخذه في الحد الخامس قوله

بالخطاب المتقدم خطأ لان المرفوع قد ثبت بفعله صلى الله عليه وآله لكان رافعه ناسخا السادس قوله مع تراخيه عنه زيادة مستغنى عنها

فان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا يغني عنه لانه ذكر التراخي انما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والشرط والغاية

وفي الحد ما يدفع النقض بذكره وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في

الذكر بل هو مبين ان الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية والتقييد بالرفع يدفع النقض بالخطاب الوارد

بما على لو حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا فحينئذ ان الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتهائه بانتهاء

وقته وقال الجويني في النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وبطل بتضمنه بان اللفظ النسخ لا نسخ ولا يطرد

فان لفظ العدل الناسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله صلى الله عليه وآله ثم ما صدقه اللفظ انما يجيء في النسخ لا من الشرط

بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله وقال الغزالي انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده

ويرد ما تقدم من ان النص دليله وعدم الاطراد والانعكاس كما سبق واعلم ان القائلين بان النسخ ليس هو الرفع احتجوا
على انه ليس هو الرفع بكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ليس الا بقاء فعليه وهو معنى الرفع وان هو الا انه
لا يرتفع تعلق المستقبل لو فهم منع النسخ قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة فانكم لا تزيدون ان امد التعلق المستقبل المظنون
استمراره فلا بد من زواله وقال المعتزلة النسخ اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان
ثابتا ويرد ما تقدم على حد القاضي والفقهاء واحد صورة الموضع فلا يتبع فان اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم زائل على وجه لولاه لكان المثل ثابتا لانه لا يكون هو بعينه ثابتا لا مثله وقال قوم النسخ ازالة الحكم بعد استقراره
واعترضه ابو الحسين بانه ان استقرار الحكم هو كونه مرادا فازالته بعينه بداء وقيل انه زوال مثل الحكم بعد استقراره ويصدق الحد
على ان يكون متى زال الحكم بالعجز ان يكون زواله نسخا وقيل انه نقل الحكم الى خلافه ويلزم ان يكون نقل الحكم الى خلافه
بالشرط والغاية والعجز نسخا والاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر فخرج المباح بالاصل والرفع
بالنوم والغفلة لان الرفع بالعقل والحكم المقيد بوقت مثل صلوا الى وقت كذا والمخصصات المتصلة كالشروط والاستثناء
واعترض بان الحكم خطاب الله تعالى وهو قديم فلا يصح دفعه والجواب انه غير وارد علينا لان الحكم عندنا حادث واعترض بعض
الاشاعرة بان المراد بالحكم هنا ما يحصل على العبد بعد ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التخيير لا
التعليق المعنوي ولهذا فان الوجوب المشروط بالفعل غير ثابت قبل انتفائه ولا شك في ان الفعل حادث فيكون
الوجوب حادثا ولانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد ان كان واجبا انتفى ذلك الوجوب وهو المعني من الرفع بعد ان يعلم ان
رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب لا برفع نفس الخطاب وفيه نظر لان الحكم لا يعني الا متعلقا لحدوث المتعلق
بالذي هو لازم يستدعي حدوث ملزومه

في ان النسخ رفع او بيان

ذهب القاضي ابو بكر الى ان النسخ رفع
وعنى بذلك انه خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه لكن زال بطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه
بيان انتهاء مدة الحكم على معنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول
احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك
التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس الا الناسخ لان الناسخ اعترض بان التمسك بالاول ظاهر لا يعارض
الادلة القطعية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقا في الازل لا الى الابد بل الى انقضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط بعدم شرطه
فلا ينقص في زواله الى مزيل اخر واحتج ابو اسحق بوجوه الاول ان الناسخ طارئ مضاد للمنسوخ المتقدم وليس زوال الباقي بطريان
الحادث اولى من اندفاع الطارئ لاجل تحقق الباقي ويستحيل وجودهما معا وكذا عدمهما لوجب عدم كل واحد وجود
صاحبه فلو عدما معا لوجدا معا وهو باطل بالضرورة لا يقال الحادث اقوى من الباقي لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي لاستغنائه
عن السبب والاقوى يحصل الحاصل او خلاف الغرض ولان الحادث جاز ان يكون اكثر من الباقي ولان عدم الطارئ بالباقي يستلزم
الجمع بين النقيضين وهو وجود الطارئ وعدمه دفعة لانا نقول كما ان الحادث متعلق السبب فكذا الباقي لامكانه وهو محوج
الى العلة في وجوده يستدعي وجود علة الحادث والتاثير في المسبب وهي حادثة في الباقي اليها وايضا الباقي اما ان يحصل له

هذا وجه

حالة

حالة البقاء امر زائد على ما كان حاصلا له حالة الحدوث اولا فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا فهو لحدوثه مساو للطارئ
في القوة فاذا استويا امتنع الترجيح من غير مرجح واذا امتنع عدم كل منهما الباقي امتنع عدمه قطعا وان كان الثاني وهو ان لا يحصل
زائد كان قوته حالة البقاء مساوية لقوة الحادث فيمتنع الرجحان وفيه نظر لجواز تجدد الضعف وتمنع اجتماع الامثال ويخرج
فلو الطارئ يوجد ويعدم حالة وجوده بل الباقي من الدخول بعد الوجود واعترض بمنع عدم الاولوية اذ العلة التامة
لعدم الشيء تنافي وجوده وبالعكس ولولا الاولوية لامتنع حدوث العلة التامة لعدم الشيء ولا لوجوده وفيه نظر فان
ابا اسحق انما حكم بعدم الرفع لان التنافي حاصل من الطرفين فليس تعليل احدهما بالاخر اولى من العكس نظرا الى التنافي ولحد
غيره للاصل فامتنع الحكم بالرفع الثاني طريان الحكم الطارئ مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان
الطارئ لزم الدور واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم
المعلول وفيه نظر لانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطا بزوال المتقدم بل الطارئ مشروط بمحل قابل اعلم وليس
كل محل صالحا لان يحل فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا له لو خلا عن المقابل له فمن هذه الحيثية
شرطنا في الطارئ زوال السابق والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم ينتظم الوهم فيه الثالث حدوث الطارئ
ان كان حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا امتنع اجتماعهما في الوجود فلا
ينافيان فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء
الجسم والتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون الكسر اثر في زوالها اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات
الوجود ليس ايجاد الموجود على معنى اختيار القسم الاول وهو ان يوجد حتى عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم كما ان تحقيق الوجود
وانما يلزم لو لم يكن هو المعدوم اما اذا كان هو المعدوم والعدم الثابت للعدم كما ان الموجد هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم
والتحقيق ان نقول ان عنيت المعية الذاتية لم يكن حدوث الطارئ حال عدم الزائل ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية
لم يلزم انتفاء التنافي كالعلة مع المعلول الرابع كلامه تعالى قديم فلا يجوز رفعه والاعتذار بان المرفوع هو تعلق الخطاب باطل
لانه ان لم يكن ثبوتيا استحال رفعه وازالته فان كان حادثا كان محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وفيه نظر لان
المرفوع لا يجب ان يكون ثبوتيا واعترض ايضا بان حدوث التعلق لا يوجب كون الباري محلا للحوادث وفيه نظر فان التعلق صفة
للحكم فتقوم به لا بغيره والحكم صفة الله تعالى عندهم فتقوم به والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء وهذه الوجوه اقوى لزوما للقاضي
فرضي الله عنه لانه هو الذي عول عليها في امتناع اعدام الضد بالضد والمعتزلة يرون النسخ رفعا وهو ليس القول بالاعدام بالضد الخامس
علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم ابدا استحال النسخ والا لزم انقلاب علمه جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع
لانه تعالى علم عدم بقائه الا الى ذلك الوقت فيستحيل وجوده بعده لاستحالة انقلاب علمه واذا كان ممتنع الوجود بعد ذلك استحال ان يقع
مزيلا لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره وهذه الحجة الجوينية واعترض بجواز ان يتعلق علمه تعالى بعدم بقاء الحكم الا الى
ذلك الوقت بطريان الناسخ واذا علم زواله بالناسخ لم يقدح في تعليله بزواله بالناسخ كما انه تعالى علم بوجود العالم وقت وجوده فيجب
وجوده ولا يقدح الوجوب في افتقاره الى المؤثر لانه علم ان لا يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر

في عدمه

في الفرق بين

النسخ والبداء البداء هو الظهور تعالى بداء له الناسخ الغريبة اذا ظهر بعد خفائه وليس الامر والنهي عن العبد ابسبيل لكنها قد يرادفا
عليه وذلك بان يتحد الامر والنهي في جميع ما يتعلقان به فيكون الامر واحدا وكذا المامور به والزمان والوجه مما كان النسخ يجوز
الامر بما نهي عنه والنهي عما امر به وحصل الوهم لبعض الناس بان المصلحة والمفسدة لا زمان لا ينفكان عن فعل واحد
وظن ان الامر بعد النهي وبالعكس انما يكون لخفاء المصلحة وظهورها ثانيا ولما خفي الفرق بين النسخ والبدا على بعض
اليهود منعوا في النسخ كما منع البدا لمنعه والفرق ظ فان شرايط البدا اذا اختل بعضها انتفى البداء دون النسخ والنسخ جايز
على الله تع لان الحكم تابع للمصالح وهي مما يتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال فيتغير الحكم ح وهو معنى النسخ والبدا
لا يجوز عليه لانه امر ونهي اذا اتحد متعلقهما في كل وجه دل على الجهل او على فعل القبيح وهما محالان في حقه تع
في الفرق بين التخصيص والنسخ والتخصيص مشتركان في ان كل منهما مخصص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة الا
ان بينهما فرقا وقد ذكر والفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد المتكلم باللفظ
الدلالة عليه والنسخ يرفع مثل ما تقدم في قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على النسخ اجمالا او تفصيلا الثاني التخصيص لا يرد
على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون
في نفس الامر الا بخطاب عن الشارع بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العام وان يقارنه وان يتاخر عنه الخامس التخصيص
لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صور التخصيص بخلاف النسخ فانه قد
يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية عندما اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد وفيه ما تقدم في
النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما تقدم السابع النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف
التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شي
بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج
بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص العلاقة بينه وبين
النسخ ان ثبت دخولها في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ
لوجوب صدق الاعم مع جميع صفات اللازمة له على الاخص وذلك سيما لا يصدق على النسخ تخصيصا والا فلا بد ان
يبطل ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فروق بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم
التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور المذكوره

في جواز النسخ وفيه مباحث

في شرايط

النسخ شرايط النسخ قسمان منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون بوصف
النسخ نسخا او لصحته او لحسنه اما شرايط الوصف فان يكون كل من الناسخ والمنسوخ شرعيين فان العجز يزيل التعبد
الشرعي والشرع يزيل حكم العقل ولا يوصف بهما بان الازالتان بانهما نسخ وان يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ
المانع الحقيقي او التفصيل فان المتصل كالغاية لا يكون ناسخا بل المتصل اما اجمالا او تفصيلا كقوله تع فامسكوهن في
البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فلما دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ثبت اسم النسخ ليس من

شرط

شرط اسم النسخ ان يكون الكلام المنسوخ متناولا للفظ المنسوخ فان الامر لا يفيد التكرار ولو امر اسنتع بالفعل ثم دل دليل على التكرار
دل دليل على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا واما شرط الصحة فهو ان يكون ازالة الحكم الفعل دون نفس الفعل حصر نسخ فانه صور
الصلوة الى بيت المقدس لا نسخ ازالتها بالادلة الشرعية وانما الادلة الشرعية دلت على زوال وجوبها وليس من شرط الصحة ان
يكون المنسوخ ثابتا على جملة من المكلفين بل يصح ان يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه حسنه الا الى مكلف واحد واما شرط الحسن فالا
يكون ازالة لنفس ما تناوله التعبد على الحد الذي تناوله بل لا بد فيه ان يزيل التعبد بمثله في وقت اخر وعلى وجه اخر ولهذا لم يحسن
نسخ الشي قبل وقته ولا نسخ ما لا يجوز ان يتغير وجهه كالمعرفة لان كونها لطفا لا يتغير ولا نسخ قبح الجهل لعدم تغيره ويحسن
ويحسن نسخ قبح بعض الاحكام او حسن بعض المنافع ويشترطا ايضا تمييز الناسخ عن المنسوخ عند المكلف وقدرته عليه
في جواز النسخ اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرايع الا بعض اليهود والنصارى ووقوعه سمعا الا ما
نقل عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود ايضا وعن بعضهم جوازه عقلا وقوعه سمعا
لنا على الجواز ان افعاله تع اما ان تكون معللة بالاغراض والمصالح والحكم اولا وعلى التقديرين فالجواز ظ اما على راي النفاه
كالاشاعرة فانه يفعل ما يشاء لكونه تاثيرا وتغيره وتبدله على حسب ارادته ومشيته فلا استبعاد في ان يامر بشي وينهى عنه
لتساوي نسبتهما اليه تع واما على المعتزلة فان المصالح تتغير بتغير الازمنة كما تتغير بتغير الاشخاص وكما جاز ان يامر زيدا
بشي وينهى عمرا عنه في وقت واحد كذا جاز ان يامر زيدا به في وقت وينهاه عنه في وقت اخر وايضا كما جاز ان يتوك تمسكا
بالسبب ما علم الا السبب العقلي جاز ان يترك تمسكا بالسبب ما علم ما لم ينسخه عنكم والعلم بذلك قطعي ولهذا اختلف
الائمة في وقوع العبادات فيها فبعضها يجب وقوع العبادة فيه وبعضها يجوز وبعضها يحرم وقد خص الشارع كل زمان بعبادة
عن عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح باختلاف الاوقات لما كان كذلك وعلى الوقوع
وجوه الاول الادلة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وقايله والمعجز مع القول بالنسخ الثاني اجماع الامة على وقوع النسخ
كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ للاعتداد
بالحول وغير ذلك من الايات الثالث قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وجه الاستدلال انه يصحح التمسك
بالكتاب ان توقف على صحة النسخ على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وآله لا تنفع الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته صلى الله
عليه وآله لا تنفع الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته صلى الله عليه وآله فصح النسخ وان لم يتوقف تمسكا بالاية واعترض بان
ملزوم الشي لا يقتضي وقوعه ولا صحته ووقوعه لنا على اليهود وجوه الاول ورد في التورية ان الله تع قال لنوح عليه السلام
عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ما كلا لك ولذريتك واحللت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم
على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني ورد في التورية ان الله تع امر ادم ان يزوج بناته من بنيه وقد حرم ذلك في
شريعة من بعده الثالث لا شك في تجدد ايجاب او حظر بعد ان لم يكن وهو ناقل عن حكم الاصل الذي هو الاباحة اما لحكمة
تجددت ومصلحة حدثت او لا لحكمة على اختلاف الرايين فجاز ان يتجدد ايجابا وحظرا ينقل عن حكم اخر ناقل عن حكم الاصل
لا حد الاعتبارين الرابع اباح السبت ثم حرمه وجوز الختان ثم اوجبه واعترض بانهما نا قلان عن حكم الاصل فلا يكونان نسخا

في النسخ عقلا بان الفعل اذا كان قبيح النهي عنه وان كان حسنا فيجوز بجواز ما تقدم من جواز كون الفعل في وقت حسنا وفي اخر قبيحا والحسن ٢

وفيه نظر فان التعبد بما انه اباح والاباحة وان كانت بمعنى الاصل الا انه لا ينافي حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا واحتج ومفسدة
في اخر فيامر به في وقت علمه يكون مصلحة وينهى عنه في وقت كونه مفسدة فيكما انه تعالى يعلم ان مرض زيد وفقره مصلحة له في
وقت فيفعل ذلك به وان عافاه فيه وغناه مصلحة في اخر فيفعل به ذلك واحتج منكروه شرعا بوجوه الاول لما بين شرع
موسى عليه السلام فاما ان يكون قد دل على دوامه او لا فان كان الاول فاما ان يضم اليه ما يدل على انه سينسخ او لا والاول
باطل اما اولا فلانه جمع بين التنصيص على الدوام وعلى عدمه واما ثانيا فلانه لو كان لنقل متواترا كما نقل شرعه لانه
كيفية فيه واذا نقل الاصل وجب نقل الكيفية والاعتبار في شرعنا ان ينقل اصله دون نقل كيفيته وردت وح يتبقى طريق
القطع بدوام شرعنا وهو محال ولانه من الوقايع العظيمة التي تتوفر الدواعي الى على نقلها بما فيها من التخفيف بسقوط التكليف
ولو كان كذلك لنقل متواترا ولو كان العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عليه السلام نص على
ان شرعه سينسخ كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لنازعه الجمع العظيم فيه وحيث نازعوا فيه دل على انه لم ينص على
الكيفية وان لم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فيستحيل ان ينسخ والا كان تلبيسا اذ ذكر لفظا يدل على الدوام مع
غير مراد عين التلبيس ولتطرق في شرعنا لانتفاء طريق العلم بانتفاء نسخه ح افصح في الباب ان الشارع نص على تأبيد هذه
الشريعة وانها لا تنسخ لكن ذلك ثابت ايضا في شريعة موسى مع تحقق النسخ فيه وان في شرعنا ذلك وهو محال ويبقى الوقف
بوعده ووعيده وهو تخير بين معاني الفاظ والاجماع لا يفيد بيان وواحد لانا انما نعرف كونه دليلا باية او حديث وانما تتم دلالتها
لو اجرينا لفظها على ظاهره فاذا جوزنا خلافه انتفى دليل الاجماع والا التواتر لانتهائه الى قوله صلى الله عليه وآله شرعي مؤبد
غير منسوخ او معناه لكنه لعله اراد شيئا غير الظاهر وان لم يكن قد بين دوام شرع موسى ولا انقطاعه اقتضى الفعل مرة
واحدة لما تقدم في ان الامر لا يقتضي التكرار وهو قط اما اولا فللاجماع على دوام شريعته الى ظهور عيسى عليه السلام واما ثانيا فلانه
ح لا يقبل النسخ الثاني في تواتر النقل عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتواتر حجة وكذا
نقل عن عيسى عليه السلام الثالث نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة ظهرت له فهذا هو حال الامر وهو قول بالبداء والا لحكمة ظهرت فيكون
عبثا وهو قبيح على الحكيم لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات
في باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع الخامس الحكم المنسوخ اما ان يكون موقتا فلا يقبل النسخ لانتهاء
الحكم بانتهاء مدته او مؤبدا فيستلزم الجهل لاستلزام اعتقاد المكلف دوام الحكم عليه وتأبيده والجهل قبيح وان يبقى طريق
معرفة التأبيد تتعذر بارادة التأبيد وذلك يوجب عجز الرب تعالى عن تعريفنا بابتداء الحكم وهو محال السادس لو جاز رفع الحكم
بعد ثبوته فاما ان يكون رفعه قبل وجوده ولا يتصور رفع ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاع المعدوم محال او حال وجوده
وهو جمع بين النقيضين السابع الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به الثامن ان كان
مراد الله صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا واعترض مانعو النسخ من المسلمين على الاول بان ادلة الوقوع
يمنع توقف نبوة محمد صلى الله عليه وآله على النسخ لجواز ان يكون موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام امرا باتباع شرعهما الى ظهور
محمد صلى الله عليه وآله فح يزول التعبد بشرعهما ويثبت التعبد بشرع محمد صلى الله عليه وآله فلا يسمى نسخا ولهذا قد ورد في موسى

الرابع ٢

وعيسى عليهما السلام

وعيسى عليهما السلام البشارة بمحمد صلى الله عليه وآله في القرآن وعلى الثاني بمنع الاجماع مع ظهور الخلاف والجواب عن الاول ان المسلمين اتفقوا
على انه تعالى بين شرع موسى بلفظ يدل على الدوام لكن اختلفوا فقال ابو الحسين وجماعة يجب ان يذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا
في الجملة ازالة التلبيس ومنعه الاخرون وقد تقدم اذا ثبت هذا فنقول على اختيار ابي الحسين يجوز ان يكون تعالى قد بين مجملا الاجمال
ان شرعه سينسخ وقد نقل في القرآن وفي التورية ايضا سلمنا لكن لم يجب ان يبلغ اهل التواتر لا حاجة اذ لا اشتهار استشهاد
بما اصل شرعه فلا نسلم انه اذا وصل اصل الشرع الى اهل التواتر دون المخصص لا وصله اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل جاز مثله
في شرعنا فينتفي القطع بدوام شرعنا مع هذا الفرق بين النقل لمحمد صلى الله عليه وآله نسخ الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان ولم
ينقل وانه انتفى هذا الاحتمال لان النقض جعل النسخ لانا نقول انه لم يلزم ذلك لو كان في اليهود في العدد من يحصل العلم بقولهم في كل عصر لم يعد
كذلك فانه بخت نصر استأصلهم وانقطع تواترهم فلاجرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فان نقلته بلغوا حد التواتر في كل عصر ولم يعد
الا خلا انتفى مما بلغه حد التواتر وعلى اخبار الباقين بمنع كونه تلبيسا بل هو كالمتشابهات على ما سبق وعن الثاني بوجوه الاول
بمنع ان موسى عليه السلام قال ذلك وتواتر اليهود انقطع وقد نسب هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة لمحمد صلى
الله عليه وآله لما ظهر فاستهزأ بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف
من غيرهم بالتورية لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي صلى الله عليه وآله الثاني سلمنا صحة النقل لكن لفظ التأبيد قد جاء
في التورية للمبالغة في طول الزمان دون الدوام فانه قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب
اذنه ويستخدم ابدا وقال في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في قصة دم الفصح
بان يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ما هو جا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك وقال في السفر الثاني قربوا
الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم فهذه الصورة وجدت الفاظ التأبيد في غير دوام فكذا
ما ذكرتموه الثالث قال قاضي القضاة الامر بالفعل ابدا لا يقتضي الدوام لعلمنا ان التكليف منقطع ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره
لازم فلانا ابدا واجلس ابدا واعترضه ابو الحسين بان التأبيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما يخرج ما بعد الموت والعجز عن الخطاب
للدلالة وما عداها باق على الظاهر كما لو قال افعل في كل وقت الا ان تعجز او تموت حسب ما تقول في الفاظ العموم كلها ويرد فيقال
فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز كذا ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج عن الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين
كلام موسى عليه السلام وبين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز وعن الثالث ان النسخ ليس لحكمة ظهرت بل تجددت لتجدد
الوقت وقد كانت معلومة في الازل لم تكن حاصلة لعدم وقتها وعن الرابع ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل انما ما يقبل التبديل
والتغيير على ما يأتي والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته الى العقل فان وجوبه ثابت بالعقل عند المعتزلة
ويمتنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف على الواجبات العقلية وفروع
لها فلا يكون رافعا لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يحكم بانه لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن
نسخه بعد وجوبه وعن الخامس بالمنع من عدم قبول الموقت النسخ لانه جائز عند الاشاعرة كما لو قال صوموا رمضان هذه السنة ثم
نسخه في شعبان واما على رأي المعتزلة فيمنع من عدم قبول التأبيد للنسخ والجهل انما يلزم عند ابي الحسين لو وجب اقتران اللفظ بما

٢ الموت

بل علم النسخ اجمالا واما عند عدمه فان دلالة الخطاب على التابيد لا يستلزم التابيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف
التابيد فالجهل انما جاء من قبل نفسه لا من مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التابيد بشرط عدم الناسخ سلمنا افضاه الى الجهل في
حق العبد لكن عند الاشاعرة انه لا يقبح منه تعالى شي وعند المعتزلة اذا اشتمل على مصلحة زايدة على مفسدة جهلت فزيادة الثواب باعتقاد
الدوام والعزم عليه والانقياد له وامتثال الحكم تعالى في الامر والنهي ولا يلزم تجهيله تعالى لجواز ان يخلق فيه العلم الضروري بدوامه
وعن السادس بان فيه نظرا فان الرفع ان عني به نفي الاثر فهو حالة العدم وان عني الاعدام فهو متقدم بالذات على العدم تقدم
العلة على المعلول وقيل انا وان اطلقنا لفظ الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال
على الانقطاع لاستمر وفيه نظر لانه يستلزم استعمال المجاز في الحد وهو منهي عنه واليه فهو مبني على ان النسخ بيان لا رفع
وعن السابع ان الطاعة والمعصية ليستا من صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر او للارادة
على الخلاف والنهي الصادر عن المكلف اذا كان مامورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله كان معصية وعن الثامن انه مراد
ومكروه باعتبار الوقتين وكلام الشيخ مبني على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر الارادة والكراهة قال قاضي القضاة
قولهم الامر المؤبد يقتضي اعتقاد وجوب العبادة ابدا والعزم على ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط كون الفعل مصلحة
واجاب عن قولهم ان ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة بان ذلك غير مانع لانه يجوز ان تضطر الامة الى قصد
نبيها ان شريعته لا تنسخ ويجوز ان يعلم ذلك بان يقول شريعتي مصلحة ما بقي التكليف بان ينقطع الوحي واجاب عن قولهم
ان في تاخير بيان النسخ التباسا بان الالتباس انما يلزم اذا لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف اليه ولا يحتاج الى
بيانه فلا التباس في تقدم بيانه ولم يحتاج المكلف في حال الخطاب الى معرفة وقت انقطاع العبادة بان العبادة تنقطع بالعجز
ولا يعلم حتى يعجز او يموت ليس في ذلك التباس فكذا في النسخ فان قلت الامر بالفعل مشروط بالتمكن منه والامر بالعبادة مشروط بكونها
مصلحة فان قلنا انا نعلم كونها مصلحة بالامر فاذا كان الامر مؤبدا كانت المصلحة مؤبدة قلنا انما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث
علمنا ان الحكيم لا يامر بما ليس مصلحة وكما علمنا ذلك فقد علمنا انه لا يامر بما لا يقدر عليه فان دل الامر المؤبد على دوام المصلحة
دل ايضا على دوام التمكن وبان الشاهد قد فرق بين النسخ وبيان وصف العبادة فان من امر عبده باخذ وظيفة في كل يوم
لم يلزمه ان يبين علمه بالحال التي تنقطع ذلك ولا يجوز ان لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض ابو الحسين على الاول بانه يعلم
ان الامر المؤبد مصلحة بنفس الامر المؤبد فيلزمه ان نعتقد وجوب فعلها ابدا من غير اشتراط ذلك وعلى الثاني بانه ان جاز ان يعلم
الامة ذلك من قصد نبيها عليه السلام لا بد ان يعرف شريعته لا تنسخ بخطاب ينتهي الى الخطاب فان جاز ان يعترض [غير مقروء]
المؤبد النسخ جاز مثله في كل الخطاب الذي عرف به النبي عليه السلام او جبرئيل عليه السلام ان الشريعة لا تنسخ فانما يعلم ان الوحي
منقطع اذا قال النبي لا شريعة بعدي ولا نبي بعدي وان جاز تاخير بيان النسخ مع تناول الامر لجميع الاوقات جاز ان يكون
مراده لا نبي بعدي الا فلان ويتاخر بيان هذا التخصيص وقوله شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يقتضي ظاهره دوام المصلحة
بشرط دوام التكليف كما يفيد ذلك الامر ابدا لان امر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة في الاوقات التي امر بالفعل فيها كما
ان خبره عن كونه مصلحة يدل على كونه كذلك فان جاز تاخير بيان نسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه يحتاج اليه في

حالة

حالة ورود العموم المخصوص والخطاب المجمل الى ان يعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج اليه الكل عند
الفعل فان قلت يحتاج في تلك الحال الى بيان صفة العبادة وتخصيص العالم ليعلم من دخل تحت العام ممن لم يدخل تحته
وليعلم صفة مكلف فتقدم بيان ذلك يحتاج اليه قلت وكذلك تاخير بيان النسخ يخل بعلمنا ان العبادة دائمة

في جواز النسخ في القران اتفق المسلمون على ذلك وخالف فيه ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول ان اية الاعتداد بالحول
منسوخة باية الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت حاملا وامتد
حملها حولا اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا وهو خطا لان عدة الحامل تنقضي بعد الحمل
في وضعه ومضي اربعة اشهر وعشر ولو وضعت لاقل من سنة او اكثر انقضت العدة فجعل السنة مدة العدة قد زال بالكلية
الثاني امره تعالى بتقديم الصدقة بين يدي الرسول صلى الله عليه واله ثم نسخ اجاب ابو مسلم بانه زال لزوال سببه وهو امتياز
المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد بالصدقة واعترض بانه لو كان كذا لكان من
لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه لم يتصدق غير علي عليه السلام ويدل عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم وفيه
نظر فانا نقول نفس من لم يتصدق مع المناجاة يمتنع ذلك في كثير [غير مقروء] تنقضي المدة الثالث امر بثبات الواحد للعشرة
ثم نسخه بثبات الواحد للاثنين الرابع قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة
والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا تختص ببعض القران وهذا النسخ مختص
ببعضه ولانه ليس المراد الازالة عن اللوح المحفوظ فانه قال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والقران خير كله
من غير تفاوت فيه فلو كان المراد نسخ الاية وازالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة اخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وانما يتحقق
الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الايات التي تعبدنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون اخف من البعض
فيما يرجع الى تحمل المشقة وان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الايات
لا على ما ذكروه وفيهما نظر لمنع مقدمتي الاول فانه يجوز ان لا يزول جميع القران من اللوح المحفوظ ويمنع اختصاص النسخ بمعنى
الازالة ببعضه والاية التي حكمها خير من الاخرى التي هي مجردة عن احكام التكليف في ازالتها واثبات ما يتضمن التكليف
يمنع عدم تفاوت الايات في الخيرية فالاعتراض الخامس قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اجاب ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها
عند الاشكال او العذر واعترض بتقدم الفرق بين بيت المقدس وساير الجهات بالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس
عن غيره من الجهات قد بطلت فكان نسخا وقوله تعالى فاذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل
يشتمل على رفع واثبات والرفع نسخ اما التلاوة والحكم او احدهما وكلاهما لا يجوز الا ان يريد بانه نزل احد الاثنين بدلا عن الاخرى
فيكون النازلة بدلا عما لم ينزل لانا نقول [غير مقروء] احتج ابو مسلم بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه والنسخ ابطال والجواب المراد لم يتقدمه من كتبه تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لا ما توهمه

في المنسوخ وفيه مباحث   في النسخ قبل الفعل نسخ الشي قبل فعله جائز لان   نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه

آن م

لان مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيامر بفعله بالحال ثم ينهى عنه في المستقبل ومصلحة في
الحال فيامر بعده في الحال ثم ينهى عنه في المستقبل والفرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن
ان يامر الله سبحانه من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان لو امر من يطاع لجاز النسخ اجماعا فكذا اذا امر من يعصي لان بالطاعة
والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل واما ما تقدم بينا ان الكفار مخاطبون بالشرايع والنسخ قد
تناولهم فان عصوا الى الترك واذا جاز ذلك بهم في غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته او بعضه وقد اختلف الناس فيه فذهب
المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة وابن بكر الصيرفي من الشافعية ومذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجوه
الاول لو جاز ذلك لزم كون الشخص الواحد مامورا به منهيا عنه في فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي محال فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان المسئلة مفروضة فيما اذا امر غدوة بصلوة ركعتين عند الغروب ثم نهاه وقت الظهر عن صلوة ركعتين
عند الغروب فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد وجهة واحدة ومكلف واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن صورة
النزاع ولان قوله صلى الله عليه وآله عند الغروب ركعتين موضوع النهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعا ولان النهي لو تعلق به الامر
فان كان النهي عنه امر يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في متعلق الامر فيكون المتاخر رافعا للمتقدم استلزم اما فيتوارد الامر والنهي
على شيء واحد في وقت واحد في وقت واحد من جهة واحدة وان لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا اجمعنا على ان الامر الشرعي يجامع النهي
عن غيره اذا لم يلزم من الانتهاء بالمامور به وبيان بطلان التالي ان متعلق الامر ان كان حسنا استلزم النهي عنه القبح او الخطاب
او الجهل وان كان قبيحا استلزم الامر به احدهما واللوازم منتفية في حقه تعالى فالآمر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان انه لم
يرد الفعل ويكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا وثوق بما في القران لجواز ان يكون المراد بذكر القران ضد ما هو دال على
ارادته وبمنع الثالث انه تعالى يقتضي ان يكون الفعل الواحد مامورا به منهيا عنه والامر والنهي عند المجوز جزء من كلامه تعالى وكلامه صفة واحدة
فيكون الكلام الواحد امرا ونهيا صفة واحدة لشيء واحد في وقت واحد وهو محال اعترضوا على الاول بانه مبني على الحسن والقبح العقليين
وهو ثم لا يقال ان لم يكن حسنا ولا قبيحا فاما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة لانا نقول
انه مبني على رعاية الحكمة في افعاله تعالى ونحن لا نقول به بل يجوز ان يكون الامر والنهي للمصلحة والمفسدة وان علم عدم حصوله في المصلحة والمفسدة
لكن لا نسلم انه يلزم منه الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على المصلحة حال الامر ومشتمل على المفسدة حال النهي والمفسدة
حال الامر ولا مصلحة حالة النهي وايضا لو سلم الحسن والقبح لكن كما يحسن الامر والنهي لحكمة ينشا من المامور به والمنهي عنه فقد يحسن
ايضا لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا راجلا وغرضه حصول الرياضة في الحال وعزمه على
اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع علمه بانه يسقط عنه غدا فالامر بالفعل انما يحسن لو كان كل من المامور به والامر مشتملا على المصلحة
فلو كان المامور به مشتملا على المصلحة دون الامر او بالعكس لم يكن الامر به حسنا فالامر لما امر كان كلا منهما مشتملا على المصلحة ثم [illegible]
وفي الوقت الثاني بقي المامور به على حاله مشتملا على المصلحة ولم يبق الامر فحسن النهي عنه لا لان الفعل ما بقي مشتملا على المصلحة كما كان فالنهي
عنه يكون منعا عن مشتمل على المصلحة وهو قبيح بل لانه يكفي في المنع من الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة وهنا المامور
به وان بقي مشتملا على المصلحة لكن الامر به لما صار مشتملا على المفسدة كان الامر به قبيحا نظرا الى نفس الامر وان كان حسنا نظرا الى المامور به

وق الكلام الواحد امرا ونهيا م

وذلك

وذلك كان في قصد وايضا نمنع اتحاد متعلق الامر والنهي فانه يجوز ان يتناول النهي مثل الفعل الذي تناوله الامر لا هو او
ان الامر يتناول اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه والنهي يتناول الفعل او ان لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص
وجهين يقع على كل منهما فاذا وقعت على احدهما كانت واجبة واذا وقعت على الاخر كانت قبيحة فالامر تناولها على
وجه الحسن والنهي تناولها على وجه القبح ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مامور به بشرط بقاء الامر
منهي عنه عند زواله وهما حالتان مختلفتان وقال اخرون انه مامور بالفعل بشرط ان يختاره ويعزم عليه ومنهي عنه اذا
علم عدم اختياره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى شرط هذا النسخ وقال الاخرون يامر به بشرط كونه مصلحة وانما
يكون مصلحة مع دوام الامر اما بعد النهي فيخرج عنها وقال قوم انما يامر به في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال
فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به مع علمه بان الحال سيتغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل والكل
متقارب وعلى الثاني بان الامر ليس من شرطه ارادة المامور به وعدم الوثوق بافعال [illegible] ان اراد به انه اذا
خاطب بما يحتمل الثاني لا ينقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه تعالى ولكن نمنع امتناعه فانه اول المسئلة وان اراد به
لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فنعم وغير ذلك ليس مخصوصا وعلى الثالث انه
يلزم كون الفعل الواحد في وقت واحد مامورا منهيا معا او لا معا ومنعوه وحده كلامه على مذهب عبد الله بن سعيد وعلى
مذهب ابي الحسن الاشعري يمنع احالته قولهم يلزم ان يكون الصفة الواحدة امرا نهيا قلنا انما يستحيل الصفة الواحدة بهذه الا
بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها بالفعل والترك وان تعلقت بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالنهي سميت نهيا وذلك
انما يمتنع اذا اتحد زمان التعلق بالفعل والترك اما مع اختلافه فلا والمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان تعلق
الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن والقبح العقليين وحكمته تعالى قد
اثبتناها في كتبنا الكلامية ولولا هذان المقامان لانتفت الشرايع بالكلية وبقاء الامر وانعقاد النهي لا يكونان وجها في
قبح الفعل وحسنه ولا يؤثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة فان الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح بالنهي ولا
تاثير لهما في الوجوه التي يقع عليها قوله قد يكون للمامور به مشتملا على المصلحة دون الامر فيحسن النهي بعد الامر عند كونها مشتملا عليها
من المصلحة قلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما في وجوه الافعال من حسن وقبح ولا تاثير لهما في الوجوه التي يقع
الافعال بها وان لم يقتضيا قبح فعل وحسنه ولا يؤثران في وجه يقع الفعل عليه لكنهما دليلان على وجهي الحسن والقبح فلا بد من
ثبوت وجه يقتضي احدهما لان الدلالة انما تدل على صحة فلا استبعاد في ان يامر الله تعالى بالصلوة وقت الغروب ويكون الصلوة
واجبة في ذلك الوقت متى استمر حكم الامر بها وان لم يرد نهي عنها وان ورد النهي تغير حالها فاذا امر بالصلوة اعتقد وجوبها
عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الوجه في هذا التكليف مصلحة المكلف فانا نقدر انه تعالى علم انه
كلفه على هذا الوجه كان مصلحة له [illegible] وجب عليه فعل او قبح تجنبه لانا نقول لهذه الصلوة المامور بها ان كان فعلها في هذا
الوقت مصلحة في الدين لم يتغير حالها بورود النهي ويجب قبح النهي المتناول لها وان كانت مفسدة في نفسها لم تتغير حالها
بتناول الامر واستمراره فيجب قبحها وقبح الامر المتناول قوله يمنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق به الامر لا بعينه قلنا انه تعالى بكل من

وجوه الاول تحرير محل النزاع ان المسئلة مفروضة بالنسبة الذي هو دفع وليس هنا رفع الثاني المكلف لا يميز بين فعله
للمثلين في وقت واحد فتكليف بفعل احدهما بعينه وتجنب الآخر المنهي عنه بعينه مع ابهام الاثنين ان تكليف على الاطلاق الثالث
يمتنع ان يكون احدهما مصلحة والآخر مفسدة لتماثلهما واتحاد وقتهما ومتعلقهما قوله الامر يتعلق بالاعتقاد والعزم قلنا
هذا باطل من وجوه الاول العزم والاعتقاد مغايران للصلوة ولا يعبر عنهما بها والامر ورد بالصلوة فلا يتناولهما لغة
ولا شرعا لا حقيقة ولا مجازا الثاني لو كان اسم الصلوة عبارة عنهما شرعا لما تاخر بيانه عن وقت الخطاب وذكر بحثه في بحث
عن مسئلة النسخ الى مسئلة تاخير البيان الثالث لا بد في الامر بالاعتقاد والعزم من فايدة ولا فايدة مع عدم وجوب
الفعل الذي تعلق به لانهما لا فايدة لهما اختبار المكلف لانا نقول حقيقة الاختبار انما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون
من يعلمها وفيه نظر فان العلم مانع الرابع لا يحسن ايجاب العزم والاعتقاد على الاطلاق والفعل غير واجب لتضمنه اعتقاد
وجوب ما ليس بواجب لانه امر بالعزم على الفعل بشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة الى هذا التمحل لانه يمكنكم ان
تقولوا امر بالفعل بشرط كونه واجبا ولا تضمر والعزم الذي ليس بمذكور وفيه نظر للفرق بين امرتك بالعزم بشرط كون الفعل
واجبا وبين اوجبت عليك الفعل بشرط كونه واجبا الخامس ليس القول بانه امر بالعزم على الصلوة بشرط كونها واجبة
ونتوصل الى ذلك بنسخ النهي باولى من القول بانه نهي عن ارادة الفعل المامور به بشرط كونه قبيحا لا يتجدد به امر آخر ويكون
ورود امر آخر ونتوصل الى ذلك بنسخ الامر ولم يجز ان يكون للفعل جهتان يومر به باعتبار احدهما وينهى عنه باعتبار الآخر
قلنا هذا باطل اما اولا فلانه عين محل النزاع اذ النزاع في فعل اتحد الوجه فيه والوقت فيه وجميع الامور المعتبرة فيه واما ثانيا
فلانه لا يستحق اذ المامور به والمنهي عنه باقيان على حد التكليف لم يرتفع احدهما والتمحلات التي ذكروها في وجه التغاير باطلة
فان الشرط ما يتصور ان يوجد وان لا يوجد وما لا بد منه فهو معنى اشتراطه والمامور لا يبقى مامورا الا عند دوام الامر
وعدم النهي فكيف يحسن ان يقول امرتك بشرط ان لا انهاك فكانه قال امرتك بشرط امرك وبشرط ان يتعلق المامور به وبشرط
كون الفعل المامور به حادثا وعرضا وشرع ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح للشرطية ولانه تعالى يستحيل ان يامر بشرط ان لا ينهى
عنه لانه تعالى عالم بان هذا الشرط لا يحصل فلا يامر به والامر بشرط انما يحصل ممن لا يعرف العواقب قال الغزالي والعجب
من انكار المعتزلة ثبوت الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعيد منه تعالى بشرط وعدم على الطاعة الا بشرط عدم [illegible]
من الفسق والردة وعلى المعصية العقاب بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة وفيه نظر للفرق بين امرتك بشرط ان لا انهاك وهو
عالم بالعاقبة وبين اثيبك ان اطعت واعاقبك ان عصيت لوقوع الثاني في جزاء فعل بخلاف الاول ولان عدم النهي ليس
بوجه يقع عليه الفعل احتج المجوزون بوجوه الاول انه تعالى امر ابراهيم بذبح اسمعيل ثم نسخه قبل الفعل الثاني قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت دل على انه يمحو كل ما يشاء محوه من كل وجه فيدخل محو العبادة قبل دخول وقتها الثالث انه تعالى امر النبي صلى الله
عليه وآله ليلة الاسرى بخمسين صلوة فاشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع وقال ان امتك ضعفاء لا يطيقون ذلك فاستنقص
الله فنقص فقال الله تعالى ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي خمس صلوات وذلك نسخ قبل الفعل وقبل وقته الرابع يجوز
ان يامر الله زيدا بفعل في الغد ويمنعه منه بمانع عائق له منه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع واذا

جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالمنع جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقبه بالنسخ الخامس انه تعالى نسخ
تقديم الصدقة بين يدي المناجاة قبل فعلها السادس ان النبي صلى الله عليه وآله صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه
ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات السابع اتفق الخصم على انه تعالى لو امر بالمواصلة في الصوم سنة جاز وان
نسخه عند شهر منها وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته الثامن قال صلى الله عليه وآله احلت لي مكة ساعة
من نهار وبعد ذلك منع من القتال فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل التاسع التكليف قبل وقت الفعل ثابت فوجب جواز رفعه بالنسخ
كما لو جاز رفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف العاشر لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ
بالكلية فان كل نسخ انما هو رفع الحكم قبل وجوده وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه والا لزم اجتماع النقيضين فلم يبق
النسخ واردا الا على الفعل قبل حضور وقته والحق ان النسخ انما يتحقق فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ الحادي عشر الطهارة
انما تجب بوجوب الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان قد توضا فاي فرق بين منعه بالموت ومنعه
بالنهي والجواب عن الاول من وجوه الاول انه يمنع الامر بالذبح بل بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بالامر بالذبح ولهذا
قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما امر به لما قال قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال قوله اني ارى في المنام اني اذبحك قال
يا ابت افعل ما تؤمر الابتداء يعود الى شيء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه فكان مامورا به ولان قوله ان هذا لهو البلاء المبين
اشارة الى الذبح لعدم وصف مقدماته انها بلاء مبين ولقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما احتاج الى الفداء لانا نقول
الرؤيا لا تدل على كونه مامورا بذلك وقوله افعل ما تؤمر ينبئ عن المستقبل فلا ينصرف الى ما مضى من رؤياه في المنام والاضجاع للابن
واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بلاء عظيم والفداء كان لما يتوقعه من الذبح الثاني يمنع انه نسخ عنه لما روي انه كان كلما
قطع موضعا من الحلق وتعداه الى غيره اوصل الله تعالى ما تقدم قطعه ويمنع اشتراط بطلان الحيوة في حقيقة الذبح بل هو قطع في مكان
مخصوص مطلقا فانه يقال ذبح هذا الحيوان ولم يمت بعد وايضا روي ان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد وكان لو امر ابراهيم
السكين لم يقطع شيئا من الحلق ولا يمشي على قول احد المعتزلة انه تكليف ما لا يطاق لانه كان مامورا بالاضجاع وامرار السكين على
الحلق لا بالذبح فيرجع الى الاول الثالث قيل انه منام لا اصل له فلا يثبت به الامر وهو خطاء فان منام الانبياء وحي معول عليه واكثر
وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل انه وحي النبي صلى الله عليه وآله كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال صلى الله عليه وآله الرؤيا الصالحة جزء
من ستة واربعين جزءا من النبوة وكانت ستة اشهر من ثلث وعشرين سنة نبوة كذلك وقال صلى الله عليه وآله ما احتلم
نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحلام ولانه لو كان خيالا لادركه ولم يجز لابراهيم عليه السلام العزم
على الذبح المحرم بمجرد منام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء الرابع لا نسلم انه نسخ الذبح قبل التمكن من الامتثال لانه كان
بعد وقت الخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي
الوجوب على الفور وان وقت الامر مضيقا وامتناع الصغاير على الانبياء واعترض بان ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل
لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم ولانه لو كان موسعا لنقضت بتاخيره رجاء النسخ او موته لكبر سنه وعظم هذا الامر وفيه نظر لان
الانبياء عليهم السلام اسرع امتثالا من غيرهم الى الاوامر والامر وان كان موسعا الا ان تقديمه اولى ومنزلة النبوة تمنع من الاخلال

بالاولوية ومنع كون المانع تعلق الامر مطلقا والا امتنع النسخ عند القايلين بالرفع وعن الثاني بوجوه الاول انها تدل على محو كل ما شاء
وليس فيها ما يدل على انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع كونه ممتنعا فان بين امكان مشيته ذلك بغير الاية فغير ترك الا
بالاية الثاني في حقيقة المحو هو محو الكتابة والمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات ويثبت ما انشاء من الطاعات والمعاصي الثالث قيل
المراد به محو البلايا والالتماسات بالصدقة على معنى انه لولاها لترك ذلك الرابع روي انه تع يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت
ما يشاء ما يتعلق بذلك في اصلاح الملايكة وعن الثالث بوجوه الاول انه خبر واحد فلا يقبل فيما يجب ان يعلم الثاني انه يتضمن ما يدفعه
العقل وفيه من التشبيه والاباطيل ما يدل على فساده لتضمنه ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق واشارتهم الثالث انه يقتضي نسخ
الشي قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم به وعلمه المخالف يقتضي منع ذلك لانه يحتج به هذا النسخ على ان يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ
العزم على ادايه والاعتقاد لوجوبه وهذا لا يتم الا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ اعترض على الاول بان المسند احتج به وسفيان الثاني
نحن نمنع الواحد وعلى الثاني والثالث بانه قد نسخ عن النبي صلى الله عليه واله بعد علمه ... نسخ عن المكلفين قبل علمهم به ولكن لم
قال ابا امتناعه وفايدة الثواب والعقاب باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل مبني على رعاية الحكمة في افعاله وفيه نظر لانها وان كانت
اجتهادية لكن قصة المعراج من الامور المشهورة وكان يجب انتهاء روايته الى ان يبلغ العلم والنسخ عن النبي صلى الله عليه واله غير
مفيد في منع النسخ عن الامة قبل تمكنهم من العلم بما يكلفوا فيه فلا معنى لذكره هنا وحكمته تعالى ثابتة في علم الكلام
وعن [gap] بمنع انه امر بعضهم ثم منعه بعده لكي يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال وان كان الثاني فالامر بالشرط
يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور على ما تقدم ويخالف ما اذا امر جماعة ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان
يمنع بعضهم من لكن يستدل بمنع المنع على ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا يكلف به ولا يجوز ان يمنع جميعهم
وعن [gap] ان النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا ناجى علي عليه السلام رسول الله صلى الله عليه واله بعد ان قدم
الصدقة ولهذا عاتبهم الله سبحانه بقوله ااشفقتم الى ان قال فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فعلم ان وقت الفعل كان قد حضر سوا
ناجاه غيره اولا وعن [gap] بامكان ان قوله فان علمتموهن مومنات بعد مضي وقت كان يجوز ان يتاخر اليه ويكون
النسخ واقعا بعد وقت الفعل وقد روى الواقدي ان ابا جندل لما رده النبي صلى الله عليه واله الى قريش لحق مع جماعة ممن اسلم
من قريش وكان يمنع ... العير على اهل مكة فارسلت قريش الى النبي صلى الله عليه واله بان يحبسهم الا ردا ابا جندل والنفر
الذين معه وانه لا يرد عليهم احدا جاء اليه فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين اليهم لانهم ... واذا كان شرطه فهو
كرهوا زال الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن ذلك نسخا وعن [gap] بان نسخه قبل السنة بيانا على انه عنى بالسنة بعضها ولم يكن
اراد الفعل الا في بعض السنة فيكون النسخ بيانا ان المراد بالخطاب على وجه يكون الامر تناول غير ما تناوله النهي وليس كذلك اذا
ورد النسخ قبل حضور كل شي من اوقات الفعل لانه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الامر فيتحد متعلق الامر والنهي وعن
ان اباحة القتال في تلك الساعة على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال بل لعله اراد بذلك اباحة
قتل قوم معينين كابن اخطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة الامتثال وعن [gap] بمنع تكليفه بجميع من
قبل تمكنه من الفعل وعن [gap] بمنع الملازمة والفرق ظ فانه وقع بعد الاستثناء لا يشعر بعدم ارادة ما بعده في خطاب التكليف بخلاف

مالو

ما لو لحقه المتعلق وعن [gap] بان الطهارة لم تجب على الواحد منا الا لاجل وجوب الصلوة عليه ومن يظن وجوبها عليه وان جوز
المنع وفيه نظر فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارة بل الصادق والتضييق ان وجه وجوب الطهارة ان كان هو
الصلوة صفنا وجوبها على من احرم قبل تمكنه من الصلوة لكن ذلك مظنون والمعلوم توجه الامر بالطهارة فلهذا اوجبناها عليه
وان لم يعلم تمام التطهير [gap] في ان اثبات البدل ليس شرطا في النسخ اعلم انه كما يجوز النسخ الى البدل كذا يجوز نسخه الى
غير بدل عند المحققين خلافا لقوم والبدل قد يكون في المبدل كالتوجه الى بيت المقدس والكعبة وقد لا يكون كصوم عاشورا
ورمضان لانه تم نسخ وجوب الصدقة بين يدي النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر بالليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي
من غير بدل في ذلك كله ولان المقتضي للمنع زايل ومقتضي الجواز ثابت فيثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع
اما امتناع تسميته نسخا وهو باطل لان النسخ هو الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاصطلاح يشترط فيه كغيره ولان
الامة سمت رفع صدقة المناجاة نسخا ولا بدل هناك واما انتفاء حسنه وهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة متغيرة في وقت
اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا فرق في العقل بينهما في نسخها الى غير بدل كما جاز الى بدل
واما العدم وقوعه وهو باطل لان وقوعه في الشرع يدل على بطلان ذلك ولم يوجد في الشريعة ما يدل على المنع احتج ابن لقم
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان نسخ الاية يفيد نسخ لفظها والمراد نات بخير منها او مثلها وليس
لنسخ الحكم ذكر وفيه نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما وضع له لا على العرف اللغوي والوجه في
الجواب انه لم لا يجوز ان يكون نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خيرا من ثبوته في ذلك الوقت [gap] في جواز النسخ الى
الاثقل ذهب المحققون الى ذلك خلافا لبعض اهل الظاهر وبعض الشافعية ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز لنا انه تم في ابتداء
الاسلام خير بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال فاوجب الصوم مخيرا ثم حتم الصوم معينا ولا شك في ان التعيين
اثقل من التخيير ونسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اشق وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد
بان يثبت الواحد بعشرة ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان
وهو اثقل وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتج ابوجيه الاول قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها اي اخف او مثلها اي مساويا الثاني قوله تع يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم والجواب لا نم ان الاخف مطلقا
خير بل الاشق خير لكثرة ثوابه وكونه اصلح في المعاد وان كان الاثقل في الحال واليسر محمول على اليسر في الاخرة لئلا يتطرق التخصيص
كثيرا وكذا التخفيف [gap] في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ذهب اكثر العلما الى ذلك ونقل عن شاذ من المعتزلة
المنع لنا العقل والنقل اما العقل فلان التلاوة حكم شرعي ثبات المكلف عليه قال صلى الله عليه واله من قرأ القران واعربه فله بكل
حرف منه عشر حسنات والحكم ايضا شرعي وقد بينا امكان اختلاف الاوقات في نسبة المصلحة لعبادة معينة اليها فيكون العبادة
مصلحة في وقت ومفسدة في اخر ولهذا جوزنا النسخ فجاز في هاتين العبادتين ان يكونا مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر وان
يكون احدهما مصلحة في كل وقت والاخر مفسدة في بعض الاوقات دون بعض او ان يكون احدهما مصلحة وقت والاخر مفسدة فلا
استبعاد حينئذ في نسخهما معا ونسخ احدهما كغيرهما من العبادات واما النقل فما ورد من نسخ التلاوة خاصة فيما روي من قوله تع

٢ كيف يكون كذلك وهو لا يعلم ... معنى الوقت العلوم [illegible] عليه بل انما يجب الطهارة لظنه وجوب الصلوة عليه م

٢ لوقوعه في المناجاة وغيرها ولا الوقوع لانا في ... ويمنع وقوعه وهو باطل م

٢ في حرم

والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس بن مالك في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا
فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم واما العكس فنحو الاعتداد بالحول لوفات
الواحد للعشرة والصدقة قبل المناجاة الى غير ذلك من الآيات والفائدة فيه حصول العلم بانه تعالى ازال هذا الحكم
رحمة منه على عباده واما نسخهما فما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة احتج ابان الحكم مع التلاوة ونزل
منزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم فكذا هنا ولان بقاء
التلاوة خاصة يوهم بقاء الحكم فيؤدي الى اعتقاد الجهل وهو قبيح من الحكيم ولان بقاء التلاوة دون الحكم يستدعي خلو
القرآن عن الفائدة ولان بقاء الحكم خاصة يشعر بزواله لان الآية دليل على معرفة الحكم فاذا نسخت اشعر ذلك بارتفاع
الحكم وهو تعريض للمكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ عبث حيث لم يلزم منه ذلك اثبات الحكم ولا رفعه والجواب منع
التلازم بين العلم والعالمية والمفهوم والمنطوق وبين التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم في ابتداء
ثبوته دون دوامه وانما يلزم الجهل بقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخ الحكم دليلا ومنع انتفاء الفائدة وقد سلفت
ان الحكمة خفية وللثواب على تلاوتها والجهل لازم لو لزم من انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع ومنع العبث لما سبق

في نسخ الخبر منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى رحمه الله
وابو الحسين تحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان
يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار وهذا جائز اجماعا سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا
او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم وان
يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان ذلك حكم شرعي فجاز اختلافه في الاوقات فجاز ان يكون في بعضها مفسدة وذلك كالحث
المتطرق الى القرآن وحرم على الجنب بعضه واذا جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة الى الازمان
وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير تكليفنا بالاخبار بنقيضه لحق المنع وعليه العدلية كافة لانه كذب فيقبح
منه تعالى تكليفنا به واطبق الاشاعرة على جوازه وجوزوا ان تكليفنا بالاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم اما
ما يتغير فانه يجوز ان يؤمر بالاخبار بنقيضه ام لا بان يجب بشيء ان نؤمر بالاخبار عن ايمانه وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقال
بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائط التناقض فيه ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان المدلول الخبر فيقول
فائدة الخبر ومدلوله اما ان لا يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه في المستقبل لان
المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره في المصلحة الى المفسدة قائم هنا فيثبت مقتضاه وان كانت غير احكام فانه يجوز نسخها
ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فنحو ان يخبر الله تعالى انه يعذب الفساق ابدا فانه يجوز
ان يبين ناسخ المستقبل انه اراد بالتأبيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند آخرين
واما الماضي فنحو ان يخبر الله تعالى بانه عمر زيدا الف سنة ثم يبين انه اراد البعض ثم يبين ناسخ المستقبل انه اراد الف سنة الا خمسين
ومنع شيوخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر

وهما رضي الله تعالى ورضوا عنه تقديم
فيه لا يجوز نسخ الفعل ابدا تقديم
ما لان الاخبار رضي ورد ما كذب
ما ان يتغير م

مطلقا

مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا وآخرون منع من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا
لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا او الخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا بالاخراج بعض ما تناوله اللفظ فان المراد بعض ذلك
المذكور كالامر والنهي احتج المانعون بان نسخ الخبر يوهم الكذب بخلاف الامر والنهي والجواب ابهام الكذب انما يلزم لو اتحد المدلول لا
اما مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله تعالى لاعذبن الزاني ابدا ان دل بظاهره على التأبيد الا ان قرينة النسخ دلت على ارادة
ذكر مدة معينة كالامر والنهي فان التعبد بهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم البداء لانا نقول انما يلزم البداء لو دلالة النهي على ان
الامر لم يتناول ما تناوله النهي لانا نقول الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناول ما تناوله الدليل الناسخ واذا تغاير المتعلق
ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر والنهي احتج القاضي بان الخبر لا يدل على الاحكام في معنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا
فرق بينهما فان كان احدهما مستلزما للكذب كان الآخر كذلك وقولهم معارض بمثله فان قولكم انما دخل النسخ على الخبر لانه في معنى
الامر معارض بقولنا انما دخل على الامر لانه في معنى الخبر عن وجوب الفعل وفيه نظر فان احد المتقابلين ان النسخ دخل الامر لرجوعه
الى الخبر بخلاف العكس والتحقيق ان مدلول الخبر حكاية عن المخبر تابع له ووجب مطابقته المخبر عنه سواء كان ماضيا او مستقبلا فالمخبر
عنه ان زال بعد ثبوته كان نسخا في اصل الخبر بالاصالة وفيه بالتبعية لكن ذلك لا يسمى نسخا في الحقيقة قال الجبائيان لو اهلك الله تعالى اثر
قال باهلاكهم كان كذبا والجواب ان الله تعالى اهلكهم عنه متكررا اذا قال اهلكت بعضهم كان تخصيصا للاشخاص لا نسخا في الازمان بخلاف الخبر عن تكرار
الفعل تكذيب وما قال القاضي يبعد ان ينسخ وجوب الفعل ويحرم العزم على الامر بكون الفعل وقفا على امر الذي قدم عليه مع ما

في جواز نسخ الامر المقيد بالتأبيد ذهب بعض الناس الى ان الله تعالى لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه
كما ذهب الاكثر لوجوه الاول لفظ التأبيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص بلفظ يقتضي
التخصيص كذا جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع بين الحكم الراجع الى المخصص النسخ انما يرد على عبادة
امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار ودل الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة ولفظ التأبيد كغيره من الادلة
والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ مع ما فيها من اشعار لها دون غيرها على الاختلاف المذهبين
كذا جاز دخوله على لفظ التأبيد ولا معنى للفرق بينهما العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الامر المبالغة في طول الزمان لا
الدوام فانه مفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا او حبسه ابدا او امض الى السوق ابدا احتج المانع بوجوه الاول لفظ التأبيد يفيد
استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فيجري مجرى ان ينص الله تعالى على وجوب العبادة في كل وقت من الاوقات على سبيل التنصيص
فكما لا يجوز النسخ هناك لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز دخول النسخ عليه فجاز النسخ هنا لو جاز ذكره مع التقييد لم
يكن للتقييد به فائدة لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد يفيد الدوام او وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التأبيد لم يجز نسخه فيجب
الامر مثله والجواب عن الاول بالفرق بين ذكر الشيء منفصلا مجملا ولهذا جاز التخصيص في اللفظ العام وان تناول كل فرد فرد بخلاف
اخراج بعض الافراد التي نص عليها فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لابد وان يكون لفظا يفيد الاستدلال ما يتبعه او بدلالة
باشباع وروده على المرة وايضا يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل هو في العرف يطلق على المبالغة كما في قولك لازم فلانا
ابدا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان الفائدة تأكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تأكيد العام من تخصيصه وكما

رتبتها
٢ عدم الاثم الا ان يكون العزم عليه منهيا عنه و
يحرم عليه الا ارادة المقارنة
لا ثم م

٢ مع التقييد بالتأبيد
التقييد به فائدة م

يعلم بتحقق التخصيص بعده أن المراد بتأكيد العموم المبالغة فيه كذا يعلم بالنسخ ان المراد من التأبيد تأكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار
وغيره انه انما يتم لو كان لفظ التأبيد يفيد العلم والاطراد سواه وبه انما حمو عن ذلك ابتنا لمن الذي نفيد المبالغة في الاستمرار ولان
الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله تعالى فينا العلم الضروري بالدوام او نقرنه باللفظ قراين تفيده وعلى قول
ابي الحسين طريقا اخر ان يقترن بالامر ما يدل على ان المراد به بعض الازمان اما مجملا او مفصلا وغيره بالمنع في الجزاين فان
افادة الدوام فيهما لا تمنع من قيام الدلالة على ان المراد به غير ظاهره كما في جميع الفاظ العموم

في امتناع نسخ جميع

التكاليف اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان
يكلف الله تعالى احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته تستدعي العلم بنهيه المتوقف
على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة ما يتوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا
نعلم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه قبيح ويستحيل فعله وتركه
نفي الخلاف في موضعين لا هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر النعمة وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك مما يدل على وجوبه
لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال اما الصفة التي هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب
والجهل او يكون لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة كافة الحسن والقبح ورعاية الحكمة في
افعاله تعالى فان المقتضي لهذه الاحكام انما هو صفات ذاتية لا يمكن سلبها ولا تغييرها وربما بنوا على هذا منع اسلام
الصبي فان وجوبه بالعقل ولا استناد الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب
رعاية الحكمة في افعاله تعالى وجواز النسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله تعالى وهل يجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
المنصوب عليه ينبغي هذا التكليف بالضرورة قبل علمه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ
فلا يمتنع تحقق النسخ لجميع التكاليف في حقه عند علمه النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ

في استحالة نسخ الاجماع

ذهب اكثر الناس الى ذلك وجوزه المحققون لنا ان الاجماع انما ينعقد بعد وفات الرسول صلى الله عليه وآله لانه ما دام حيا
لا ينعقد الاجماع من دونه لانه صلى الله عليه وآله سيد المؤمنين واذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره فالاجماع انما ينعقد صلى الله
عليه وآله ويستحيل حينئذ نسخه بالكتاب والسنة لاستحالة حدوثهما بعده صلى الله عليه وآله ولو في زمانه صلى الله عليه وآله لا الاجماع ونعود
يستلزم حكم جميع الامة على خلاف الكتاب والسنة فيكون باطلا ولان الثاني ان لم يكن عن دليل كان خطأ وان كان عن
دليل فان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول لزم كونه خطأ وهو قبيح وان لم يكن موجودا استحال تجدده لا يقال ينتقض
باجماع الامة على تسويغ العامي بالاخذ باحد قوليها ثم على تحريم لو اتفقت على احدهما فالثاني ناسخ الاول لانا نقول انما
سوغت للعامي الاخذ باي القولين بشرط انه لا يحصل الاجماع على احد القولين فكان الاجماع مشروطا بهذا الشرط فاذا
انتفت زال شرط الاول فانتفى لانتفاء شرطه من غير نسخ وبالقياس لان شرط صحته عدم الاجماع فاذا وجد لم يكن
القياس صحيحا فلا يجوز نسخه به ولان القياس لا بد له من اصل والحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع
الاول او سابق عليه فان كان متجددا فهو اما اجماعا او قياسا لاستحالة تجدد النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وان كان قياسا

على

على اصل اخر ويتسلسل او انتهى الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع الاول وحينئذ صحة القياس
عليه مشروط بعدم الاجماع على مناقضته ونسخ الاجماع بالاجماع الاول به متوقف على صحته وهو دور ممتنع وان كان
سابقا فعدول اهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال وعلى راي الامامية
الاجماع انما يتحقق بقول المعصوم لانه سيد المؤمنين فالعبرة بقوله فلا يجوز نسخه لو تجدد دليل من كتاب او سنة بعد النبي
صلى الله عليه وآله والقياس لا يجوز به مع قول المعصوم قال المرتضى ان الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي لم ينسخ بآية تنزل

في نسخ القياس منع قاضي القضاة من نسخ القياس وتبعه الجبائي بل لان القياس تبع الاصول فلم يجز رفعه
مع ثبوتها اذ لا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ولانه انما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال لان القياس ان كان معلوم
العلة جاز نسخه لان النبي صلى الله عليه وآله لو نص على ان علة تحريم الربا في البر هي الكيل وامر بالقياس كان ذلك كالنص في
تحريم الربا في الارز فكما جاز ان تحريم الربا في الارز نصا جاز ان ينسخ عنا تحريم الارز المستفاد بهذه العلة المنصوص
عليها ويمنع من قياسه على البر ومنعت الامامية منه لان النص قبيلا عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس موجودا
في زمن النبي صلى الله عليه وآله بان يكون بواسطة الكيل بامارة تدل عليه فاذا نص بتحريم بيع الارز بناء على القياس
على البر امكن نسخه بالنص على اباحة بيع الارز وبالقياس على ما نص من اباحته من المكيلات ويتعبد بالقياس عليه
بواسطة كونه مكولا لا بامارة هي اقوى من امارة التحريم وان كان بعده بان يؤدي اجتهاد المجتهد بعد البحث عن الادلة الى
تحريم شيء ولم يطلع على نص او قياس ارجح واجماع متقدم او تختلف الامة على قولين فيما لم تجمع على احدهما فان اجمعوا الثاني
رافع الحكم القياس الذي اقتضاه القول الاخر لزم رفع حكم قياس الاول وان كان ذلك لا يسمى نسخا وعند كل من قال على القول
باصابة كل مجتهد جاز ان تعبد بالقياس الاول ثم رفع ومن منعه لم يكن القياس الاول متعبدا به عنده وقيل علة القياس
ان كانت منصوصة فهي في معنى النص ويمكن نسخ حكمه بنص وبقياس في معناه ولو ذهب فيه ذاهب بعد النبي صلى الله عليه وآله فلم
لعدم اطلاعه على ناسخ بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على
الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل ظهر انه منسوخا وبين الامرين فرق وان كانت مستنبطة بنظر المجتهد فحكمها في حقه غير
ثابت بالخطاب فرفعه الى جهة عن الظن بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا على قول ان النسخ رفع حكم الخطاب وان
شارك النسخ في رفع الحكم وقطع استمراره سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لا

في حكم الفرع هل يبقى

مع حكم اصله اختلف الناس في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهب الحنفية الى بقائه خلافا للباقين
والوجه الاخير لنا ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت
العلة المستنبطة عن الاعتبار فبطل تابع الاعتبار قالوا يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث
حكمتم بتبعية حكم الفرع لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس باطل سلمنا لكن انما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو
افتقر الحكم في دوامه الى دوام سببه وهو ممنوع سلمنا لكن ينتقض بالاب فان ولد الصغير تابع له في الاسلام والكفر
ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلامه والجواب ليس رفع حكم الوضع للفرع بالقياس على رفع حكم الاصل والاول

وبعد على انا باق ولانه باتباع المرتضى قبل الوحي لا يتمكن الادلة الا الاحكام ثبوت حكم ولكن لا الاجماع قبل الوحي كم منه

وقد نص على اصل تحريم بيع الا متفاضلا وعند الناس قياسا البر على البر م

الى علة جامعة بل رفع الانتفاء علة والحكم ان افتقر في دوامه الى دوام علة فالمطلوب والا فالاجماع على انه لا بد من دوام
احتمال الحكم حتى انه لو انتهت حكمة الحكم قطعا لامتنع بقاؤه بعدها واذا وجب دوام احتمال الحكم وجب اعتبارها لاستحالة
بقاء الحكم بلا حكمة معتبرة واذا انتسخ الحكم الاصل زال اعتبارها وليس اسلام الاب علة لاسلام الولد بل دوام اسلام
الاب معتبر في دوام الابن حتى يلزم من الانتفاء الانتفاء ولان المرتد يحكم بالمسلم في نسخ الفحوى اتفق الناس
كافة على جواز النسخ بفحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على الضرب لانه ان دل على تحريم الضرب لغة فاللفظ المفيد للشيء
من جهة اللغة يجوز ان يقع النسخ به وان كان بدليل من جهة الاولى فهو اكد من اللفظ في ان النسخ به واتفقوا على جواز نسخهما معا
وانما اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى وبالعكس واطلق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى لا يتصور
بقاؤه مع ارتفاع متبوعه واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه القاضي عبد الجبار وجوزه تارة لانه جار مجرى
التنصيص على تحريم التافيف والضرب فكانه حرمهما فرفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الآخر ومنع اخرى وهو اختيار ابي
الحسين لئلا ينتقض الغرض فان الغرض من تحريم التافيف الاعظام فلو سوغ الضرب نقض غرضه وقال المرتضى لا يحسن ان
يقال لا تقل لهما اف واضربهما لكن يحسن لا تقتلهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه
ثم قال وعندي يمتنع ان يقال ان الحال فيما بيننا تخالف المصالح الدينية لامتناع ان يمنع من التافيف في الشاهد الا لاجل التوقي
والتنزيه عن الاضرار به قال فلا يجوز ان الجامع اراده الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكبر
والاخرى بالاصغر فالاول لجواز نسخ كل منهما مع تبقية صاحبه وفيه نظر لان البحث في المفهوم وهو فرع الغرض وثبوته
في محل السكوت والاولوية ثبوته فيه فحينئذ يمتنع نسخ الاصغر مع بقاء الاكبر قبل اثبات تحريم الضرب في محل السكوت ان
ثبت بالقياس كان نسخ حكم الاصل موجبا رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذلك نسخا وان
رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل فان رفع التابع لا يوجب رفع متبوعه وان ثبت باللفظ لغة فدلالة اللفظ على تحريم
التافيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وبهما دلالتان مختلفتان ان دلالة الفحوى تخل بالغرض من
دلالة المنطوق فيمتنع مع بقاء حكم المنطوق فلا تنفك دلالة الفحوى وان كانت تابعة لكن نسخ حكم المنطوق فليس نسخا
لدلالته مع دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا انها تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل
نسخه فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغايته ما يلزم من نسخ حكم الفحوى
ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرض اثبات تحريم التافيف معا يلزم تخصيصه ما ذكر منها بالاذى
على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الآخر وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف
ورفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم قبل التنصيص ونسخ الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها
يستلزم ابطال ذي الغاية في النسخ وفيه مباحث في حده يطلق الناسخ على الله لانه الناسخ
فيقال انه تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس كما قال ما ننسخ من آية او ننسها وقال فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم فيقال
وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان نسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد

الذريعة

... دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فانما يمكن ان يقال برفع حكم ... لا يستلزم رفع حكم الآخر ... تابعة لدلالة المنطوق ... مع بقاء الفرع مع رفع الاصل ... الغرض لعظام الابوين ...

ذكر

ذكر وعلى طريق النسخ فيقال القرآن ناسخ للسنة وآية كذا نسخت آية كذا وكذا خبر رسول الله صلى الله عليه وآله وفعله
وتقريره الا في الاجماع ونص على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في الله تعالى
او في الطريق المعروف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في الطريق فقالوا في حده الناسخ قول صادر عن الله تعالى
ورسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو
الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم وهو النسخ ويسمى ناسخا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان
هو الفاعل فهو الله تعالى وان كان هو الدليل فهو الطريق ولكل احد اطلاقه على ما يشاء وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ
بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وغرضه بهذا الحد ان يتناول
كلما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او احادا قال ابو الحسين قال ويخرج منه خبر الواحد لانه لا يوصف بانه دليل على
الحقيقة وما دل على نسخ الحكم الثابت بالفعل ويلزم ان يكون بالعجز ناسخا لانه دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير
ثابت وان يكون الامة اذا اختلفت على قولين فسوغت للعامي الاخذ بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذلك
نسخا لانها كانت نصت على اباحة تقليد الطائفة الاخرى وفي حده هو بانه قول صادر عن الله تعالى او منقول عن رسول الله صلى
الله عليه وآله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى او بنص او فعل منقولين عن رسوله
مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ويدخل فيه خبر الواحد لانه وان كان امارة لكنه يوصف بانه يفيد ازالة الحكم الثابت
ويخرج عنه اتفاق الامة بعد الخلاف لانه قول الكل ليس صادرا عن الله وعن رسوله ويخرج ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل
ليس بقول ولا فعل منقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولهذا لا يلزمه عليه العجز المزيل للحكم ولا يفيد الحكم بغاية او شرط او
صفة واستثناء لعدم تراخيه ولا البداء لانه ازالة نفس الحكم واذا امر الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه وان ازال
الحكم الا انه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وفيه نظر لان ذكر جزئيات المحدود في الحد غلط والاولى ان
يقال الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد مثله بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه
لكان ثابتا في شرائط الناسخ على الاجمال وهي امور ان يكون خطابا بارتفاع الحكم بموت المكلف لا يسمى نسخا لان
ثبوت الحكم ما دام حيا فلا يحتاج الى الرفع ان يكون متراخيا وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة خاص
دخوله على خطاب يدخله التخصيص لاستحالة اتحاد متعلق الامر والنهي ولا يشترط ان يكون رافعا للمثل بالمثل بل يكون رافعا
فقط ولا في ناسخ القرآن ان يكون قرآنا ولا في ناسخ السنة كونه سنة بل يكفي ان يكون مما يصح النسخ به ولا ان يكون نصين قطعيين
بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر وان لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ
بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر بالنهي والنهي بالامر بل يجوز نسخ
كليهما بالاباحة وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما
ثابتين بالنص بل يجوز ان يكون بلحن القول او بفحواه وظاهره في جواز نسخ الكتاب بمثله بالسنة المتواترة اتفق الناس
بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله لوقوعه في آية الاعتداد والمناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة

وغير ذلك واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقال بجوازه ووقوعه اكثر العلماء وهو قول الجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج وقطع الشافعي واكثر الظاهرية واحمد بن حنبل في رواية
الى امتناعه ذكر لنا ان كل واحد منهما دليل موجب للعلم والعمل وكما جاز نسخ الكتاب بمثله جاز نسخه بالسنة لما وافق له واما
الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو محمل اما اولا
فلانه من نسخ القران بخبر الواحد واما ثانيا فلجواز نسخه بقران نسخت تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان مما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال روي عن عمر انه قال لولا ان يقال زاد عمر في
القران ما ليس منه كتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يبق قرانا لانا نقول يحتمل انه نسخ
التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرانا لا يقال الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع لانا
نقول والسنة وهو رجم النبي صلى الله عليه وآله انما هو من باب الاحاد وغايته اجماع الامة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل
دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احالته على سنة متواترة لم تظهر لنا اولى من احالته على قران متواتر لم يظهر بسبب
نسخ تلاوته والتحقيق ان لفظ الزاني والزانية ان كان عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا
فلا نسخ هنا الا من حيث المتاخر وقت العمل وهو محمل واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث ناسخ لاية الوصية
وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو كان متواترا لتواتر الان لكن لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه وافقه ... وحيث لم
يبق متواترا دل على انه لم يكن متواترا على انه قد منع اكثر الناس مع انها فهم على منع نسخ المتواتر بخبر واحد احتج الشافعي
بوجوه قوله تعالى وما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر بانه ياتي بخير منه او مثله فيجب ان يكون من جنسه
كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه فانه يفيد اتيانه بثوب خير منه وجنس القران قران وانه
المتفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلامه دون السنة التي ياتي بها الرسول ولان قوله
نات بخير منها يفيد ان الماتي خير من الآية والسنة ليست خيرا من القران قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ان
الاتي بخير منها هو المختص بالقدرة على ان الله هو القران دون غيره قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه
بانه مبين للقران ونسخ القران رفعه والرفع ضد البيان قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية اخبر بانه المبدل
حكى تعالى عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الآية بالآية انما انت مفتر ثم تعالى ازال هذا الابهام بقوله قل نزله روح القدس
من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للابهام قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القران لا
ينسخ بالسنة انه يوجب التهمة السنة انما توجب ابطالها بالقران وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
فهاكم وقوله فاتبعوه فهي فرع القران فلا يرجع عليه بالابطال كما لا ينسخ القران والسنة بالقياس المستنبط
منهما القران اقوى من السنة لان معاذا قدمه في الحكم واقره صلى الله عليه وآله ولان لفظه معجز ويوجب بالطهارة
من ابتائه والحيض على ماليه ومطلقا على من مسه فلا يرجع بالاضعف والجواب عن بوجوه قال ابي

الثاني ولم تعالى نات بخير منها ليس المراد منها ان ذلك الخير يكون ناسخا فجاز ان يكون مغايرا له يحصل بعد النسخ ويؤيده ان الآية دلت
على ترتب الاتيان بذلك الخير على نسخ الآية الاولى فلو كان ناسخا مرتبا على الاتيان بذلك الخير دار قال ابن الحاجب اخص المفهوم
من نسخ الآية نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه لا يطلق النسخ على ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لهذا يقال ما نسخت الآية بل نسخ
حكمها ومنع ابن الحاجب لان الناس جعلوا النسخ على آية المناجاة وتلاوتها باقية يمنع كون الخير من جنس الآية ومنسوخ
والمثال معارض بمثل من لقيني بحمد ونيته جمل الفضة بخيره منه فانه لا يقتضي الذي يليه من جنس الحمد والشاهد من القطايع
انما يمنع من الجنسية بين الثوب وجهاته فانه لابد من اضمار ثوب خير منه اولى من اضمار شيء خير والقران والسنة وبان
في اسنادها اليه تعالى فان المراد بالاتيان شرع الحكم والزاهد والقران في ان المثبت لهما هو الله تعالى وليس المراد من نسخ الآية نسخ رسمها
لعدم التفاضل بين الآيات في الخيرية لتساويهما كلها في كونها حجة بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم
القران المنسوخ ويكون اصلح في التكليف وانفع للمكلف والله تعالى هو المتمكن من تبديل الحكم وازالته والاتيان بخير منه سواء
كان ظهوره بالقران والسنة وهو المتفرد بالقدرة عليه وعن الثاني النسخ نوع من البيان كما ان التخصيص نوع منه لشارتهما في
مطلق التخصيص وانه يحمل لسبب على معنى لفظه لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه تبيان لكل شيء حتى المنسوخ ولظهار
المنسوخ اعم من اظهاره بالقران ولانه وصفه صلى الله عليه وآله بانه مبين لا ينفي كونه ناسخا والتخصيص ان نقول النسخ انما
ان يكون بيانا اولا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه صلى الله عليه وآله لان الآية مختصة بالحاجة الى
البيان وعن الثالث ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقران او السنة والتحقيق انه لا حجة في هذه الآية لدلالتها على التلازم
بين التبديل وقول الجهال الافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالآية وعن الرابع انها لا تدل على امتناع نسخ القران
بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها من الوحي وان كانت لا تتلى ولان منهم من يتهم الرسول
ان شك في نبوته ومن يكره هذه حاله فالنبي صلى الله عليه وآله منزه عنه سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والزيد بهن التهمة
هو التمسك بالمعجزات وعن الخامس انها تدل على انها لا نسخ الا بالوحي ونحن نقول به وجعلان السنة منه وعن السادس ان الشرع دليل
لقوله وما ينطق عن الهوى وعن السابع ان السنة لم تنسخ اصلها بل غيره ولا امتناع فيه ولان القران قد دل على وجوب اتباعه
فاذا حكم بنسخ الآية وجب اتباعه فيه ولان السنة لم ترفع القران بل حكمه وحكمه ليس اصلا لها فالمرتفع ليس الاصل وعن الثامن
ان ما ذكره لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وكذا لو تعارض الكتاب والسنة فانه يجب تقديم خصوص السنة على عموم
الكتاب وكذا لو تعارض عقلي وعموم آية فان العقلي تقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على السنة الناسخة منافية للقران بل مبينة
ومخصصة للازمان في نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة وقوتهما ووجوب الرجوع اليهما واما نسخ
السنة بالقران فذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه ومنع في الاخر من جوازه
عقلا ووقوعه سمعا لنا وجوه الاول انه ليس دليلا من الله تعالى قطعيا فكما جاز نسخ احدهما بالجنس جاز بغيره لتساويهما
الثاني التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قران يدل عليه الا قوله فاينما تولوا فثم وجه الله
وليس دليل عليه بل على التخيير بين الجهات المفروض يحتمل انه وجد به بقران نسخت تلاوته او ان نسخه ايضا ولا يلزم من بقاء التوجه الى

٢ بالمتقدم

الكعبة بالكتاب لان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا
كان يقلب وجهه في السماء لانتظار ما يؤمر بعد التحويل واجب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ بشيء من الادلة
بشيء منها اذ ما من ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون الناسخ تقدمه بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره
يوافقه وحكمه وانما حكمنا بالنسخ فيها للصلاحية والاثر انه لا ظاهر صالح للارتفاع وقد قارنه الارتفاع فيسند اليها
وفيه نظر لان الطريق الدال على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في شيء حكمنا بثبوتها فيه ولا بد البتة واما المنسوخ
فانه متى وجدنا فيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره   قوله تع فالان باشروهن نسخ التحريم
والمباشرة في الليل على الصائم في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا بالسنة   نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان
صوم عاشوراء ثابتا بالسنة   صلوة الخوف وردت في القران ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انفصال
القتال حتى قال صلى الله عليه واله يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا لحبسهم لنا عن الصلوة   قوله تع
فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان صلى الله عليه واله قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من كان مسلما رده حتى انه
رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امراة فانزل الله تع فلا ترجعوهن والسؤالات المذكوران واردة هنا   لو نسخ
فاما من حيث القدرة والصحة او من حيث الحكمة والقسمان باطلان اما الاول فانه يقال انه تع كان موصوفا بالقدرة والصحة على
كلام ناسخ لسنة نبيه او لان يكلم هذا سبيله لم يكن دالا على النسخ وهما باطلان لانه تع قادر على جميع اقسام الكلام فلا يكون
خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فبان يقال لو نسخ الله تع كلام نبيه لنفر عنه واوهم انه لم يرض بسنته
وهو باطل لان النسخ يرفع الحكم بعد استقراره بمثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يرض لما سنه لم يقر عليه على ان
ذلك لو نفر عنه لنفر نسخ سنته بمثلها احتج الشافعي بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يدل على ان كلامه بيان القران والناسخ
بيان المنسوخ فلو كان القران ناسخا للسنة لكان القران بيانا للسنة فيكون كل منهما بيانا لصاحبه والجواب بالاية يدل على انه
لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان الابلاغ لانه عام في كل القران فكان بيان المراد لتخصيصه بالمجمل سلمنا لكن جاز اختلاف
الجهة   في النسخ في خبر الواحد اتفق القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد على جواز نسخ خبر الواحد بمثله وقد وقع في زمنه صلى
الله عليه واله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها واتفقوا على منع نسخ خبر الواحد بالقران والسنة واختلفوا في نسخ
المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الجمهور مطلقا لان الخبر طريق الى معرفة الاحكام وتخصيص
العمومات المتواترة والنسخ نوع منه والنقيض لا استبعاد في ان يتعبدنا الله تع برفع حكم متواتر بما نقل الينا احادا والتخصيص انما هو بخبر الواحد
ليس هو الناسخ على كلام الرسول صلى الله عليه واله هو الناسخ وانما وصوله الينا بالاحاد وقد تعبدنا الله تع بالعمل بخبر الواحد
الاول ترك الصحابة العمل بما رفع حكم الكتاب قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال
عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت واعترض بانه لا يلزم من امتناع العمل بخبر واحد
لا نعلم صدقه امتناع العمل به مطلقا ولانه علل بعدم الدراية بصدقها وفيه نظر فان خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا فلو
علل الرد بعدم افادة العلم لزم رده مطلقا بل الاعتراض ان عليا عليه السلام علل بالفسق   الاحاد ضعيف والمتواتر قوي فلا

ولا فرق بين ان يرفع الحكم عن بعض
اشخاص او بعض الازمان اما عدم
الوقوع فلوجوه م

يرفع الاضعف الاقوى ونقض بالتخصيص ولانه وان ضعف من حيث كونه احادا الا انه اقوى من جهة خصوصه والظن الحاصل
من الخاص اذا كان احادا اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه
وتطرق الضعف الى العام من جهة تخصيصه واحتمال ارادة بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق التخصيص الى العام
اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى   النهي ورد بالعمل بخبر الواحد فلا يكون باقيا
وسياتي الجواب عما احتج الظاهرية به بوجوه   يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ
اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كونه مراد المتواتر والتخصيص يبين ان ما تناوله ما كان مرادا من العام
خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتاخر كغيره من جامع الدلالة   نسخ الكتاب باخبار الاحاد قد وقع
في قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما فنسخه خبر اكل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المراة
على عمتها ولا على خالتها وقال كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بابعد
الاجلين واذا جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر لعدم القائل بالفرق   قبل اهل قبا نسخ القبلة بخبر
الواحد ولم ينكر الرسول صلى الله عليه واله   كان يبعث عليه السلام بعد الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ
والمنسوخ الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فالحكم به كالحكم بالاية فجاز نسخ الاية به كما جاز بآية مثلها والجواب عن الاول بالفرق
بين النسخ والتخصيص بالاجماع ودليلهم دل على الجواز العقلي اما الوقوع فالاجماع منع منه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع بخلاف
الواحد فجاز ان يكون المتقارب مانعا من ترجيح خبر الواحد وعن الثالث بالمنع من النسخ في هذه الايات لان قوله قل لا اجد فيما اوحي   وله
الموحي اليه الى تلك الغاية ولا اشارة له الى ما بعده فلم يكن النهي بعده نسخا وقوله لا تنكح المراة على عمتها تخصيص لغية الاحصان بالنسبة الى
ناسخ وقوله لا وصية لوارث منعه جماعة كثيرة والاعتداد بابعد الاجلين جاز ان يكون لاجماع صدر عن خبر ثم لم ينقل ذلك الخبر
اصلا استغناء بالاجماع عنه واذا جاز ذلك ان يصدر اجماعهم عن خبر ثم يضعف نقله استغناء بالاجماع فلا يمنع ان يكون الخبر مقطوعا
عندهم ثم يضعف نقله لاجماعهم على العمل بموجبه على ان منع النسخ بها وعن الرابع لعله صلى الله عليه واله اخبرهم بذلك قبل وقوع
الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من القرائن ما افاد العلم لقرب المسجد وارتفاع الاصوات بان القبلة استدارت
وعن الخامس باحتمال ان يكون المبعوث مقيدا بالاداء او بالوعظ   وان ما ثبت من الاجماع يمنع الحكم من كون الحكم باخبار الاحاد
معلوما اذا كانت رافعة لحكم الكتاب   في ان الاجماع لا يقع ناسخا هذا مذهب الاكثر خلافا للسيد المرتضى وبعض
المعتزلة وعيسى بن ابان ان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل اما الاول فلا لانعقاده على الاجماع
على خلاف النص وخلاف النص خطأ فالاجماع يكون خطأ والاجماع لا يكون خطأ واما الثاني فلان الاجماع المتاخر ان اقتضى كون الاول
وقع خطأ استلزم تخطئة الاجماع وهو باطل وان اقتضى كونه صوابا الى هذه الغاية فالاول ان كانت مطلقا لم يكن مقيدا للحكم الى وقت
الغاية وان كان مقيدا الى الغاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع المتاخر رافعا واما الثالث
فلانه انما يصير ما اقتضى القياس حكما ثم اجمعوا على خلافه في مورد حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخي الاجماع عنه وهو ممتنع
لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال الشرط لا يكون نسخا وفيه نظر لانا   حاد

اذا كنا متعبدين بالقياس ثم دل على شيء وجب علينا العمل به وتجدد الاجماع ليس بحجة فاذا تجدد ارتفع حكم القياس وهو معنى
النسخ ولو كان عدم ظهور الاجماع شرطا في القياس مانعا من النسخ لكان كل دليل كذلك كما ذكر دليل مشروط بانتفاء
معارض يجدد وظهور الناسخ من الشرط الدليل الاول فيه وللزوال شرطه من غير نسخ احتجوا بان الاجماع دليل قطعي
شرعي فجاز النسخ به كالقران والسنة المتواترة وبان ابن عباس رضي الله عنه لما قال لعثمن كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين
والله تعالى يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة قال عثمن حجبها قومك يا غلام وهو دليل النسخ بالاجماع
والجواب عن الاول المنع بالقياس عند القائلين به والفرق بان القران والسنة اصلان بخلاف الاجماع وعن الثاني ان الحكم ليس
بمنسوخ بل انه دل على صدق الجمع على الاثنين وهو نزاع في اللغة

في ان القياس لا يكون ناسخا اختلف الناس في ذلك
فمنع منه الامامية لاعتقادهم بطلان القياس وذهب جماعة كثيرة ممن سوغه الى ذلك ايضا وقال اخرون يجوز النسخ به الدليل
ظني وقطعي وفصل بعض الشافعية فقال يجوز النسخ بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي ان اراد بالجلي المقطوع به فصحيح اما
المظنون فلا وما يتوهم القطع فيه تلك مراتب ما يجري مجرى النص واوضح منه كتحريم الضرب كتحريم التافيف فلو كان قد ورد
نص سابق باباحة الضرب كان هذا القياس المتاخر ناسخا كما لو ورد وحرمت الخمرة لشدتها والمسكر في الطعام والمعتمد
من الامامية بالقياس على العلة المنصوصة ان الاصل القياس وهو الذي اخترنا لنا على المنع انه لا يجوز ان ينسخ نصا
ولا سنة ولا اجماعا بالاجماع ولا قياسا اخر لان الثاني لا بد ان يترجح على الاول فهو اما ان نقول ان القياس الاول ليس بقياس لعدم
جهته والترجيح شرط في الاقتضاء او نقول انه وان لزم من رفع حكمه فهو في معنى النسخ لكنه ليس بنسخ لانا قلنا النسخ هو خطاب دال
على الارتفاع احتج المخالف بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم
الف يغلبوا الفين نسخ ثبات وجوب الواحد للعشرة وليس بصريح به وانما هو مستنبط عليه وهو نفس نسخ حكم النص بالقياس ولان
النسخ اخو البيان في ذلك بالقياس كالتخصيص والجواب ثبات الواحد للاثنين الدافع لثبوت الواحد للعشرة مستفاد من الكتاب
بل هو نفس مفهوم اللفظ والقياس منتقض بالاجماع ودليل العقل وخبر الواحد فانها تخصص ولا تنسخ بها واستحالة رفع المعلوم
بالمظنون ليس حقيقيا لامكان ان نتعبد فانه بنسخ النص بالقياس على نص اخر بل يستحيل ان نتعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من
ذلك النص لادائه الى مناقضة لنفسه واما دل عليه كقول معاذ اجتهد برايي بعد فقد النصوص واجماع الصحابة على ترك الراي
عن خبر واحد فكيف المتواتر لان قولهم عند سماع خبر الواحد لولا هذا لقضينا فيه براينا

في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ
ونعلم ذلك باللفظ والتاريخ فان يوجد لفظ النسخ فيقال هذا ناسخ كذلك او هو منسوخ بكذا او نسخ كذا بكذا اما من النبي صلى الله
عليه وآله او من الامام والائمة كلها واما التاريخ مع التنافي فبان تتنافى في الحكم بحيث لا يمكن الجمع بينهما مع علم التاريخ اما بان يتبين
كقوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفي التثقيل المذكور او بتضاد كالتحويل من قبلة الى اخرى
نعم ونعلم التاريخ تارة باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يحصل في اللفظ ما يدل على التقديم مثل كنت نهيتكم
الان ... عنكم وتارة بغيره وهو وجوه الاول نقول هذا الخبر ورد في سنة والاخر في سنة كذا او يتعلق احدهما على زمان معلوم
التقدم والاخر بالعكس كقوله كان هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها

ان يروي

[هامش: في المورد نصا بان الثاني العتق الاجزاء قوله من اعتق شركا له في عبد قوم عليه لعتقنا بسراية عتق الاخر قياسا على لانه متعلق به للعلم القطعي بالتعليل الا المملوك لا لانه مملوك لا للمذكورية في ان يرد النص باباحة النبيذ ثم يرد الشارع حرمت الخمر لشدتها فانه نسخ النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس عند قوم مطلقا وعند اخرين بعد ... تم]

[هامش: الكلام]

ان يروي احدهما متقدم الصحبة للرسول ويروي الاخر متاخرها مع انقطاع صحبة الاول عند ابتداء صحبة الاخر لجواز ان ما رواه
مما طرق ضعيف

قال قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا تقدمه وليس كذلك لامكان ابتداء
الشريعة بما يخالف الاصل ثم لا ينسخ بما يقتضيه العقل

قال القاضي عبد الجبار ايضا اذا قال الصحابي في احد الخبرين
المتواترين انه كان قبل الاخر قبلنا ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب
عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احدى المراتين وان كان يترتب على ذلك ثبوت
النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبولها فيه فهذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ
ولا ينقض وقوعه اذا بين انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر فليس كل شيء لم يمتنع في وجوب ثبوته يجب ثبوته الا
دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستند على الثبوت بعدم الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية

لو قال الصحابي
كان هذا الحكم ثم نسخ لم يقبل ... ان خبر ... الله نسخ بخبر ... لم يكن حجة لجواز ان يكون قاله عن اجتهاد وفصل
الكرخي فقال ان عين فقال هذا منسوخ بكذا لم يقبل لان يكون عن اجتهاد ولا يجب الرجوع اليه وان لم يعين بل قال هذا
منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو باطل لجواز ان ظهر له في ظنه لا في نفس الامر

الاعتبار بكون
احدهما مثبتا في المصحف بعد الاخر فان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب النزول كاية العدة ولا بكون تاريخ احدهما
من احداث الصحابة لانه لم ينقل عمن تقدمت صحبته وان يروي عن النبي صلى الله عليه وآله من غير واسطة لجواز ان يكون رواية
متقدم الصحبة ولا ان يكون اسلام احدهما اخرا

في ان الناسخ اذا كان مع جبرائيل عليه السلام او مع النبي صلى الله عليه وآله هل يثبت
حكمه ام لا اتفق الناس كافة على ان الناسخ اذا كان مع جبرئيل عليه السلام لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وآله لم يثبت له حكم في حق
المكلفين بل هم في التكليف مكلفون بالحكم الاول لعلمهم به ... قبل انزال الناسخ الى جبرائيل عليه السلام واختلفوا فيما اذا ورد النسخ
النبي صلى الله عليه وآله ولم يبلغ الامة هل يتحقق النسخ في حقهم بذلك ام لا ذهب بعض الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي
وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل والوجه الاول لنا وجوه الاول التكليف مشروط باذن الشرع وقد ارتفع فيرتفع لارتفاعه
النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضاء من عليه فلا يعتبر علمه كالطلاق والعتق

نسخ الحكم اباحة تركه الذي هو حق الله تعالى في
قبل علم من انتهج له الا اباحة ثم ... كالحرام فانه يباح للجاهل كالعالم

اذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق رفعه فاما ان يستند
الرفع الى النسخ او الى العلم بالنسخ والثاني باطل فان العلم غير مؤثر في الرفع فيتعين الاول

النسخ اباحة ترك الفعل بعد ايجابه
او اباحة فعله بعد حظره فلا يتوقف على علم من انتهج له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها وهي لا تعلم ثم
يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة ولا ينتفي الطلاق بخروجها احتج المخالف بان النسخ له لوازم وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع
الخروج بالفعل الواجب الناسخ او الاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية فتنتفي ملزومها اما عدم ارتفاع الحكم السابق فلان
المكلف يثاب على فعله ويحرم عليه تركه وهو ماثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه ولهذا فانه لو صلى قبل العلم بنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه
الى الكعبة استداروا ولم يامرهم باعادة ما فعلوه الى الجهة المنسوخة واما عدم لزوم الخطاب بالنسخ للمكلف قبل البلوغ فلقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولان المكلف لم يفعل العبادة التي ورد بها

[هامش: في شهادتها في النسب ولا يثبت الحكم بالشك ويتعلق بسببه كالرجم]

[هامش: الناسخ]

[هامش: متاخرهم]

الناسخ على وجه ما كان عاصيا لانه خارج عن العهدة وفيه نظر لمنع من الثواب على فعله ثم يثاب على عزمه وطاعته والشهادة الى
ادلة قاطعة ومنع الاذن بتركه مبني على الخروج عن النسخ اليه فانه المتنازع والجاهل بالقبلة للبعيد صلوته ولان التكليف مشروط بالعلم ولم يعلم
اولا فصحت صلوتهم والنسخ لا يستلزم التعذيب لاشتراطه بالعلم   في الزيادة على النص هل نسخ ام لا اعلم ان الزيادة
اما ان تكون متصلة بالمزيد عليه او منفصلة والاول اما ان تكون مؤثرة في المزيد عليه بان يتغير حكمه في الشريعة حتى لو وقع مستقلا
من دونها لم يعتد به كزيادة ركعتين على ركعتين كما روي ان فرض الصلوة كان ركعتين فزيد في الحضر واما غير مؤثرة كزيادة
عشرين على حد القاذف والتغريب عن حد الزاني والرجم على المحصن واما المنفصلة كزيادة صلوة سادسة او صوم شهر ثان
او صدقة غير الزكوة وقد اتفق العلماء على ان الاخير ليس ناسخة لانها لم ترفع حكما شرعيا وانما جعل اهل العراق
صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان وسطا غير
وسط ولعله فهم ناقض القضاه بالتزام ان زيادة عبادة على اخر العبادات وان يكون نسخا لانه يجعل الاخيرة ولو
كانت الفروض عشرا اخرجت عن كونها عشرا وفيه نظر لوقوع الاطلاق الشرعي على الوسطى بذلك بخلاف ما ذكره وانما
الخلاف في القسمين الاولين وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الجلد فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحاب
الشافعي انها ليست نسخا على كل حال وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي ان الزيادة نسخ على كل حال ومنهم من فصل
فقال السيد المرتضى ره وقاضي القضاه ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد
الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كان نسخا كزيادة الركعتين والا فلا كزيادة
التغريب وقال ابو علي وابو عبد الله ان كانت الزيادة مغيرة للمزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم يتغير حكمه في المستقبل
بل كانت مقارنة لم يكن نسخا فزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون فاما الزيادة التي لا تستقل المزيد عليه فيجوز ان
يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا ستر بعض الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعل الزيادة عند التعذر
نسخا نحو قطع رجل السارق وبعد قطع يديه واحدى رجليه وقال قوم ان كان النص افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط
خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا كقوله صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفي الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب
فاذا زيدت الزكوة في المعلوفة كانت نسخا وقال ابو الحسين ونعم ما قال الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلثة
لا اربع لطائف معنى النسخ   في اسمه   في حكمه اما   فان قيل هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ ام لا فالحق
انها تفيد لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهي مزيلة لحكم من الاحكام لانا ثابت كل لا اقل من ان تنقض زوال العدم
الذي كان وانما تسمية كلامه هذا لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما   فان قيل هل الزيادة على النص تسمى نسخا ام لا
والحق ان الزائل لهذه الزيادة التي كلامنا فيها هي الزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية
عنه سميت الزيادة نسخا وسمي الدليل المثبت لها ناسخا وان كان عقليا لم تسم نسخا واما   فان قيل هل يجوز اثبات الزيادة
على النص بخبر واحد وقياس ام لا فالحق ان الزائل ان كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع
عن ان يكون الثابت بالزيادة مما تعم به البلوى ولا تقبل فيه خبر الواحد عند بعضهم او يكون حدا او كفارة او تقديرا فلا تقبل فيه

الزيادة م

القياس عند بعضهم لا باعتبار النسخ بل باعتبار امر اخر وان كان شرعيا وكان دليل الزيادة متاخرا عنه وكان لم يجز اثباته
بالقياس لان القياس المتاخر لا يرفع حكم النص وان كان خبرا واحدا وكان الحكم مرفوعا ثابتا بخبر واحد جاز ان يقبل
في الزيادة وان كان قطعيا لم يجز ازالته بخبر الواحد واجمعت الامة على نفي نسخ القرآن بخبر الواحد في ذلك على انه متى ثبت ذلك كان
مخصصا فهذا ما يتعلق بالاصول   على ذلك الاحكام نسخ   زيادة زيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد
ثمانين لا يزيل حكما شرعيا بل نفي وجوب الزيادة وهو معلوم بالعقل لان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع نفي الزائد ومع
ثبوته بصدقه على كل واحد من التقديرين وجاء الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز نفيا ولا اثباتا فايجاب الثمانين لا يدل على
عدم الزيادة وانما عرف نفي الزائد بالبراءة الاصلية وهي دليل عقلي لم ينقلنا عنه دليل شرعي فالمثبت للزيادة لا يرفع حكما
شرعيا فلا يكون نسخا ويجوز اثباته بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع غير النسخ ولو كون الثمانين وحدها مجزية وكمال
الحد او تعلق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلو كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد
فيه كان الفرض الخمسة تتوقف على الخروج عن العهدة وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء اخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول
الشهادة على ذلك صح جواز اثباته بخبر الواحد فكذا هنا اما لو قال الله تعالى الثمانين كمال الحد وعليها وحدها تعلق رد الشهادة
لم تقبل بالزيادة خبر الواحد لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر فرفعه يكون نسخا وكذا لو كان ايجاب الثمانين
يقتضي من حيث المفهوم نفي الزائد وثبت ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لم يجز اثبات الزيادة بخبر الواحد
والقياس   لو اوجب عتق رقبة واطلق ثم قيدها بالايمان جرى مجرى التخصيص لان قبل التقييد قد كان يجزي عتق
الكافرة وبه خرج عتق الكافرة عن الخطاب فاذا كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد وقياسا وكان متراخيا لم يقبل لان عموم
الكتاب اجاز عتق الكافرة فنفي اجزاء عتقها هو النسخ بعينه وان كان مقارنا كان تخصيصا في ذلك لم ينسخ بخبر الواحد والقياس
نعم وفيه نظر لان اجزاء الكافرة لم يثبت بالصريح بل بالنظر الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد كما ان ايجاب الثمانين اعم من
ايجابها الثمانين مع ثبوت الزيادة وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص فلم يكن هذا التقييد نسخا كالاولى
اذا قطعت يد السارق ثم سرق فاباحة قطع رجله الاخرى رفع حظر قطعها وذلك الحظر انما ثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد
والقياس ولم يسم نسخا   اذا اوجب علينا فعلا او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله وفعل اخر لم يكن هذا التخيير
نسخا لانه لم يغير حكما شرعيا بل ازال حظر تركه ما اوجب علينا الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل لان قوله اوجب
هذا الفعل يقتضي ترتب استحقاق الذم على تركه وهذا لا يمنع ان يقوم مقامه واجب اخر وانما يعلم ان غيره لا يقوم مقامه كان
الاصل انه غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي الوجوب موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت
لوجوبه انما رفع حكما عقليا في ذلك خبر الواحد وافقه المرتضى ره وفيه نظر لانه اذا اوجبه فانما يجب صفة التخيير او التعيين فان
كان الاول لم يتجدد شيء وهو رفع الفرض وان كان يجب عليه ان يبينه وان كان الثاني فمنعهم على الترك وهو حكم شرعي فرفعه
يكون نسخا لان الامر اما للوجوب فيفيد حظر تركه شرعا واما الندب فيفيد اولوية الفعل فرفعها رفع حكم شرعي وكذا اذا
خيرنا بين شيئين ثم خيرنا بينهما وبين ثالث اما لو قال ثم هذا الفعل واجب وحده او قال الغير لا يقوم مقامه فان اثبات بدله

فيما بعد ترفع حكما شرعيا لان قوله واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره يرفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد
والقياس واما التضييق بعد التخيير كايجاب صوم رمضان عقيب التخيير بينه وبين الفدية فقال السيد المرتضى انه نسخ لان احد
المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي وهو جيد وقيل اذا خير بين الواجبات ولا غيره كان نسخا ولو اثبت بدلا ثالثا لما وجب الا على التخيير
لم يكن نسخا الا بتحديد الحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لمقتضى الآية اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشا
هدين والشاهد والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم على حجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة
فيه فرفعه ليس بنسخ فيجوز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال
الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا واما ثالثا فلان
السيد المرتضى الشاهد الثاني شرط ولا يمتنع ان يقوم مقامه الشرط غيره واذا لم يمنع الاية مما ورد به الخبر لم يكن فيه نسخها
ثم اعترض نفسه بان الآية تمنع من اليمين مع الشاهد في المعنى من حيث كانت اليمين قول المدعي فجرت مجرى دعواه ثم اجاب
بان كان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وان كانا متفقين الا ان في الانكار لا حكم له والنكول عن اليمين له حكم وان كانا
راجعين الى قوله وكذا لا حكم للنكول في اسقاط الدعوى واليمين وليمينه هذا الحكم فكذا لا يمتنع اذا حلف مع شاهد ان يكون
لقوله الحكم ما لا يكون لدعواه اذا تجردت اذا زاد ركعة في الصبح قبل التشهد لم يكن نسخا للركعتين لان النسخ
لا يتناول الافعال ولا الوجوب الثابت ولا الاجزاء بهما لانهما مجزيان وان كانا مجزيين من دون ركعة اخرى والذي لا يجزيان الا
مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى ليس برفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها حاصل بالعقل
فلا يمتنع في هذه الجهة قبول خبر الواحد فيه نعم انه يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريق
معلوم فلا يثبت بخبر الواحد والقياس واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحليل
بالتسليم او تفيده وذلك حكم شرعي معلوم فلا يثبت بخبر الواحد والقياس اعترض بانه قد كان تحريم الزيادة على الركعتين
والتحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة واجيب بانه يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس
كذلك بل امكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل اخر فزيادة الركعة على الركعتين ليس بناسخ لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين
وفيه نظر فان البحث وقع في زيادة تغير حكم المزيد عليه ولم نقل ان الامر بالركعتين من حيث هو يقتضي النهي عن الزيادة ليكون نسخا
واعترض ايضا بان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما وهو حكم شرعي فان معنى الاجزاء الخروج عن عهدة
الامر ومعنى الخروج عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء اخر وليس ذلك حكما شرعيا ليكون رفعه نسخا بل هو من مقتضيات النفي
الاصلي قال السيد المرتضى بهذه الزيادة تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة الركعة على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن
لها حكم وكانهما ما فعلها ومع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد الزيادة لا يكون كذلك ولا يلزم ان يقال
كل جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب
عقلي وعلى هذا لو زاد في زمان الصوم زيادة كانت ناسخة فاما زيادة ركن على اركان الحج فليس تبين فيه انه يكون نسخا لان

[في الحاشية: بل ايجاب الركعتين وتعقيبها بالتشهد والتسليم يقتضي النهي عن الزيادة م]

[في الحاشية: حكم نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب م]

بعض

بعض اركان الحج من بعض بخلاف الصلوة والصوم زيادة غسل عضو في الطهارة ليست نسخا لاجزائها ولا لوجوبها
وانما هي رفع النفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك النفي معلوم بالعقل وذلك ابتداء عبادة وكذا زيادة شرط اخر في الصلوة
ليست نسخا لوجوب الصلوة والحكم بكونها غير مجزية بعد زيادة الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها تابع لنفي
وجوبها ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع فكذا ما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد فيه هذا ان لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء
من دين النبي صلى الله عليه وآله باضطرار او بالاستدلال فانه صار معلوما من جهة الشرع فلا يثبت رفعه بخبر الواحد والقياس
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يفيد كون اول الليل طرفا وغاية للصيام كما يفيده وقوعه اخر الصيام وغاية
الليل لان لفظة الى للغاية وصفا فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق مخرج اول الليل عن كونه طرفا مع ان الخطاب افاده فيكون نسخا لا يقبل
فيه خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم ورد الخبر باتمام الصوم
الى غيبوبة الشفق لم يكن نسخا لان النص لم يتعرض في الليل بالصوم ولا بعدمه وانما نفينا صوم الليل بالاصل وفيه نظر
فانه لا فرق بين صوموا النهار وبين صوموا الى الليل في ان كل واحد منهما اوجب الصوم الى الليل وهو اعم من تحريمه بعده وتحقيق
عقلا نعم ان قلنا بين الحكم فيما بعد الغاية يجب ان يخالف ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا بخلاف صوموا الى النهار
والتحقيق ان الغاية هنا ان كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا وان كانت لوجوبه لم يكن نسخا لو قال صلوا ان
كنتم متطهرين جاز ان ينسخ اشتراط الطهارة في الصلوة بخبر الواحد لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا لامكان تعدد
شرط الحكم الواحد بخلاف اثبات صوم جزء من الليل لانه يخرج اول الليل عن كونه غاية فاما ما نفي كون الشرط الاخر شرطا فلم
يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي وكذا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مقتض لوجوب الطواف مطلقا مع الطهارة
وبدونها فايجاب الطهارة من قوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة ليس نسخا لوجوب الطواف نفيا ولا اثباتا لانه لم يخرج
وجود الشرط من الاول فقد كان مجزيا لعدم الشرط الثابت بالاصل ولا لدلالة الامر على عدم الشرط الثبوتية بالاصل ولهذا نسخت
الامامية والشافعية من الاجزاء المحدث وابو حنيفة لا يسمعه مخالفة الحسن قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزيا من غير طهارة حيث
عنده ان رفع الاجزاء نسخ للكتاب بخبر واحد احتج القائلون بان زيادة التغريب على الحد نسخ بوجوه الاول الجلد قد كان قبل الزيادة
كل الحد فصار بعضه فقد ازالت الزيادة كون الجلد كل الحد الثاني الجلد فقد كان وحده مجزيا وبعد الزيادة ليس مجزيا
زال الاجزاء بالزيادة الثالث الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده والجواب عن الاول
بمعنى انه كل الحد عدم ضم غيره اليه ومعنى انه بعض الحد وجوب ضم غيره اليه فقولهم هذه الزيادة نسخ لانها صيرت الجلد بعض الحد
الواجب بعدما كان كله ومعناه انما كانت الزيادة نسخا لاتفاقنا زيادة فمعنى العبارتين واحد وايضا الكل والبعض من احكام العقل دون الشرع
اعترضه ابو الحسين بان الكل والبعض في الحد يعلمان بالعقل اما كون الشيء كل الحكم الشرعي او بعضه فانما يعلم بالشرع وفيه نظر فان
الكل والبعض مطلقا الى شيء اضيفا الى الحكم الشرعي او غيره من احكام العقل والاضافة شرعيين باعتبار اضافتهما الى الحكم الشرعي
وعن الثاني ان معنى عدم الاجزاء وجوب ضم شيء اخر اليه فيعود الى تعليل الشيء بنفسه ايضا ولو كانت زيادة التغريب نسخا لجاز ان
يتعلق وجوده الالي عليه وتغير يمكن هنا اعترضه ابو الحسين بانه ليس بجواب بل هو استيناف دليل ومع صح غير صحيح لان النسخ

[في الحاشية: لاجزائه م]

[في الحاشية: بعدها]

[في الحاشية: سواء اضيفا م]

وهيهنا اجزا الثمانين لا الى بدل الصلاة وقد
... ازالته لا الى بدل عن الثمانين وقد يجوز ازالته
على الثمانين ولا يجوز م

م الكمالية

بهو للازالة والخصم يقول قد يجوز ازالته بالزيادة على الثمانين الى بدل الثمانين ولان في قولنا زيادة على الثمانين انها
الثمانين فاسقاطها الى بدل آخر تناقض وعن الثالث بان رد الشهادة انما يتعلق بالقذف لا لاقامة الحد كما يتعلق بعض
ما بين سلمنا لكن زيادة التغريب قد نسخ تعليق رد الشهادة بالجلد الا انه نسخ الجلد سلمنا لكن رد الشهادة يتعلق بما
هو حد فينتقض الحد الى زيادة او نقصان لا يرفع تعليق رد الشهادة بما هو حد كما ان تعيين العدة بزيادة او نقصان
لا يرفع تعلق احكامها ومعلوم ان العروض لو كان خمس الوقت قبل الشهادة على ادائها فلو زيد فيها الوقت على العرض
السادس ولم يوجب نسخا اعترض ابو الحسين بانه لو زيد في هذه العدة لكان نسخا لتعلق احكامها بالمرة المزيد عليها
ولو زيد في الفرايض اخر النسخ تعلق فوات الشهادة باداء تلك الفرايض وحدها الا انه يكون نسخا للفرايض

ح ان النقصان هل هو نسخ ام لا اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما
وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس او الوقوف على يمين الامام لكن اختلفوا في ان النسخ ما بقي من صحة العام
هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي الى انه لا يكون نسخا للعبادة سواء كان المنسوخ
جزء مفهوم العبادة كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا كالوضوء وذهب قوم من المتكلمين الى انه نسخ للعبادة مطلقا واليه
مال الغزالي ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة بنسخ جزءها دون شرطها وهو قول القاضي عبد الجبار وقال السيد المرتضى
رحمه الله ان كان ما بقي من العبادة بعد النقصان لو فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجز ويجري فعله قبل النقصان فهو نسخ كما
لو نقص من الصلوة ركعة وان لم يكن كذلك لم يكن نسخا كما لو نقص من الحد عشرين والحق الاول لنا ان المقتضي للكل كان ثابتا
الخ يبين مقتضى جزء احدهما لا يقتضي نسخ الجزء الاخر قياسا على دلالة التخصيص ولان نسخ الوضوء ليس نسخا لصورة الصلوة لان
النسخ رفع الاحكام دون صورة الافعال ولا حكم من احكامها لبقاء وجوبها واجزائها وكونها عبادة نعم الزايل نفي الاجزاء
مع فقد الطهارة وهو تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ ركعة ليس نسخا للباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل
ولا وجوب باقي الركعات ولا كونها شرعية ويجزي لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تأخير التشهد دون الركعة فان كانت الركعة
لما نسخت اوجب عليه اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلها مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة قد
كان حكما شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا لا للعبادة بل لما ارتفع خاصة وهي الاحكام المذكورة التابعة للركعة الباقية ورفع
لذلك انما كان نسخا مغاير النسخ تلك الذات احتج المرتضى بان نسخ الركعة تقتضي نسخ وجوب الاصل العبادة لانه نسخ للبعض
وابقاء الباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلاثا اتيا بالواجب
وزيادة ولكان الموجب لو وجب ان نصدق بدرهم فتصدق بدرهمين والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير
للكل فهو مسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وان اردت انها ليست بعضا من
الثلث فهو ممنوع قوله والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة قلنا لو لم يكن بعضا من الواجب الاول
بل عبادة اخرى لافتقر في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وانما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلث
لادخاله ما ليس من الصلوة فيها   نسخ الطهارة بعد ايجابها غير مقتض لنسخ الصلوة عند السيد ايضا لان حكم الصلوة

نسخ لما اسقط ونعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخا للعبادة م

عليه م

هام

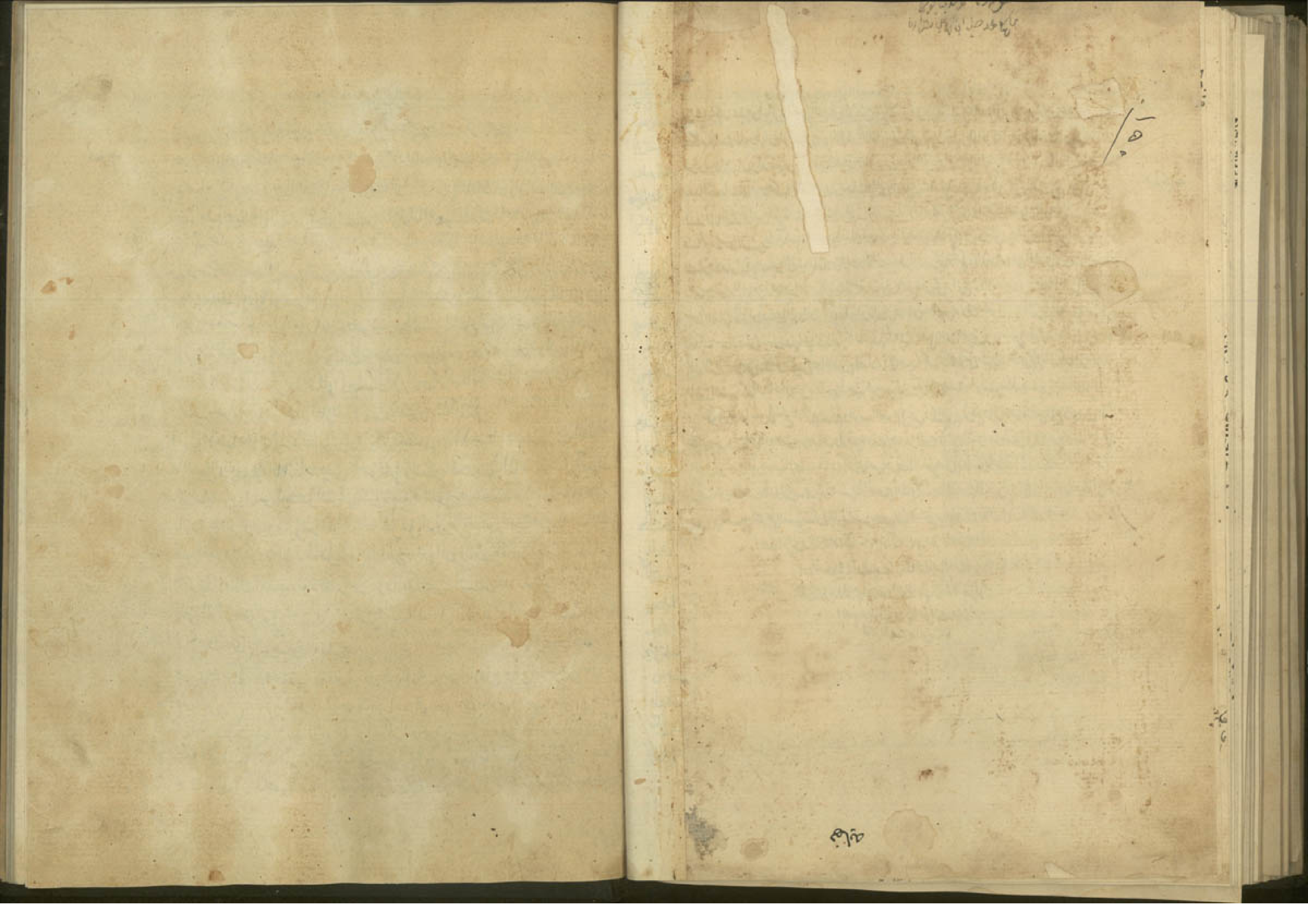
باق على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته وقد علمنا ان
احكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما يقتضي قبل ان يتطهر بالماء الطاهر ثم ماء الطاهر وماء النجس
موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغيير الى نسخ الطهارة بخلاف نقصان الركعة لان الصلوة
بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم تجز لفعله ومنسوخ الثاني نسخ
القبلة قال الكرخي انه ليس بنسخ للصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال القاضي انه نسخ لها وان كان نسخ الشرط المنفصل
عنده ليس نسخا للمشروط وفصل المرتضى جيدا فقال ان نسخ بالتوجه الى جهة اخرى كالتوجه الى بيت المقدس نسخ بالكعبة كان نسخا
للصلوة لانه لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حده لكان بعد ما ولا لم يكن له حكم وكان وجوده في الشرع كعدمه وان سقط
وجوب التوجه اليها وخير فيما عداها من الجهات لاستحالة خلو الصلوة من توجه الى جهة فان حرم عليه التوجه الى الجهة الاولى كان
نسخا للصلوة لانه اوقعها على الحد الذي كان تفعل اولا لم يجز فصارت منسوخة وان نسخ وجوب التوجه بان يخير في جميع الجهات
لم يكن نسخا للصلوة لانه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل كانت صحيحة وانما نسخ التضييق بالتخيير الثالث
قال الكرخي نسخ صوم عاشورا ليس نسخا للصوم اصلا وقال عبد الجبار ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه
لا يحتمل النسخ فكذلك كما جاز صوم عاشورا بنية غير مبيتة لم يكن ذلك منسوخا وثبت مثله في شهر رمضان وقال ابو الحسين
ان نسخ صوم عاشوراء نسخ للصوم لعدم وجوب الصوم في غير ذلك اليوم ورفع وجوبه فيه يقتضي رفع وجوبه على الاطلاق
لانه لم يبق وقت اخر كان الصوم واجبا فيه ولو قيل لا تصلوا في هذه اليوم ثم قيل لا تصلوا فيه صلوا في يوم غيره كانت الصلوة
الاولى قد نسخت وتوجه الينا ايجاب عبادة اخرى بامر اخر فكذا النسخ صوم عاشوراء برمضان واذا كانت جملة الصوم قد
نسخت لم يبق شروطه ولا يجب ان يكون شرط الصوم الثاني هو شرط الصوم المنسوخ لامكان اختلاف العبادات في الشروط
وقول ابي الحسين الكرخي النسخ تناول الوقت ليس بصحيح لان النسخ يرفع احكام الافعال دون الاوقات   والله اعلم

وهذا اخر الجزء الاول من كتاب نهاية الوصول في علم الاصول وقد اتفق الفراغ
من تسويده في اول يوم الثلثاء اول يوم من شهر ربيع في بلاد
... على يد اقل عباد الله واحوجهم الى رحمة الله
الغني يوسف بن علي عفى الله عنه وعن والديه
وعن المؤمنين والمؤمنات

[illegible]

م لم يجزم

التضييق م



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد التاسع في الاجماع وفيه فصول الفصل الاول في ماهيته وتحققه وكونه حجة وفيه مباحث الاول في ماهيته
وهو من الالفاظ المشتركة فهو في اللغة يقال لامرين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع على الواحد وثانيهما الاتفاق فيقال اجمع القوم على كذا اذا
اتفقوا عليه واجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر فقولنا اجمعوا على ذلك معناه صاروا ذا جمع عليه فاتفاق
كل طائفة على امر كان يصدق عليه اسم الاجماع واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال النظام هو كل
قول قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك الجمع بين انكاره ان كون الاجماع حجة وبين موافقة المشهور
من تحريم مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد فانه لا يسمى في الاصطلاح اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق
امة محمد ص خاصة على امر من الامور الدينية وهو يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد ص كل
كل من يأتي الى يوم القيمة ومن هو موجود في عصر فانه بعض الامة سلمنا لكن لو فرض انقراض العلماء في عصر من
الاعصار واتفق عوامه على امر ديني كان اجماعا شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا
العقلية والعرفية وقيل انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور ونعني بالاتفاق والاشتراك
اما في الاعتقاد او القول او الفعل واذا اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول
او الفعل الدالين على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية و
قولنا على امر من الامور ليدخل الشرعية او العرفية واللغوية والعقلية ويرد عليه ما ورد على
ما ورد على الغزالي اولا وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد ص في عصر من الاعصار على
حكم واقعة من الوقائع وان شرطنا قول العامي قلنا عوض اهل الحل والعقد المكلفين فقولنا اتفاق نعم
الاقوال والافعال والتقرير وقولنا جملة اهل الحل والعقد ليخرج البعض والعامة وقولنا من امة محمد
ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار ليندرج فيه الاثبات
والنفي والاحكام الشرعية والعقلية الثاني في تحققه المشهور ذلك لامكان اطلاع كل
مجتهد على دليل حكم فيعتقده وتتفق الاراء على ذلك فيتحقق الاجماع ومن الناس من احال ذلك
فيما لا يعلم بالضرورة لاستحالة اجتماعهم في الساعة الواحدة على ماكول واحد وكلام واحد
كما استحال اختلاف العقلاء في الضروريات فكذلك اتفاقهم في النظريات وهو خطأ فان اتفاقهم انما
يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كما اكل المعين والكلمة المعينة اما فيما يوجد فيه الرجحان عند قيام
دلالة او امارة ظاهرة فهو غير ممتنع كالاجتماع على نبوة محمد ص وصدق ضروريات شرعية و

الاتفاق طوائف

والاتفاق طوائف المسلمين كلهم على مذهب مع انتشارهم وتعددهم مع ان اكثر اقوالهم صادر عن الامارات وقيل الا
تفاق ممكن لكن العلم به محال لانه ليس معجزا انا نعلم العلم الضروري بان الاسلام باتفاق امة محمد ص على حكم ما ليس كا
لعلم بالشبع والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظريا اذ لا مجال للعقل النظري فيه وانه ظاهر لانا نقلد ولا نفي الحس
او الخبر فان العلم بهذا الاحساس بكلام الغير والاخبار عن كلامه انما يمكن بعد معرفته فيمتنع الحكم باتفاق
الامة قبل معرفة كل واحد واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا وغربا وربما كان الانسان فيهم مطمورا خاملا لا يعلم قوله
مع انا نعلم ان الذين في المشرق لا علم لهم بعلماء اهل المغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه
على التفصيل سلمنا العلم بكل واحد لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد
القطع به لاحتمال انه يفتي بخلاف معتقده خوفا او تقية او لغرض سلمنا معرفة كل قول مستقر لكن
يحتمل رجوع اهل كل بلدة عن قولهم قبل الخروج عنهم الى غيرهم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى وح
لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا انقسام الامة الى قسمين وافتى احدهما بحكم والاخر بنقيضه ثم
انقلب المثبت نافيا وبالعكس لم يحصل الاجماع بل لو اتفق اجتماعهم كلهم في بلدة واحدة ورفعوا
اصواتهم دفعة واحدة بافتاء ذلك الحكم لم يفد العلم بالاجماع مع امتناع هذا الفرض لاحتمال
ان يكون البعض مخالفا وخفي صوته بمخالفة الجمع العظيم او خالف وخفي صوته لانا ابطلنا ما
ذكرتم بالعلم الضروري باعتراف المسلمين بنبوة محمد ص ووجوب الصلوة الخمس واتفاق
الشافعية على بطلان البيع الفاسد والحنفية على انعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها
حاصلة هنا وبالعلم بان الغالب على بلاد الفرس والعرب الاسلام والغالب على بلاد الهند
الكفر وان كنا ما لقينا كل واحد من سكان هذه البلاد لانا نقول المسلمون هم المعترفون بنبوة
محمد ص فقولكم نعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد ص يجري مجرى ان يقال نعلم ان القائلين
بنبوة محمد ص اتفقوا على القول بنبوته وان عنيت بالمسلمين غيره فلا نسلم القطع بان القائل
بذلك قائل بنبوة محمد ص ويمتنع القطع بان كل من قال بنبوة محمد ص قال بوجوب الصلوة
الخمس وصوم رمضان وان كنا نعرف بحصول الظن فان الناس قبل المعرفة بالمقالات
الغريبة يعتقدون حرمات صاحب المذهب بكلامه ثم بعد الوقوف على المقالات يوجد
فيه اختلاف كثير نحو ما روي عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران
وانكر قوم من الخوارج كون سورة يوسف من القران ونقل عن جماعة من قدماء الشيعة
ان القران غير وبدل وحرف منه وهذا انا قد نعتقد في الشيء انه مجمع عليه لاعتقاد انه يبلغ

ذلك الا اعتقاد حصل العلم ولا يرتفع عن درجة الظن الى العلم لكن لا دباسيلاو ببعض المذاهب على بعض البلاد وسنا
من التواتر وفرق بين معرفة حال الاكثر وحال معرفة الكل فان من دخل بلدة رأى شعار الاسلام في محالها عرف
غلبة الاسلام ولا يقطع بنفي غير المسلم ظاهرا او باطنا عنها لعز البديهة والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الا
جماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم باتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه البحث
الثالث في ان الاجماع حجة هذا هو المشهور عند اكثر الناس ومنع منه النظام والخوارج وقالت الامامية انه
صواب لان الاجماع يقتضي اتفاق الامة والمؤمنين والعلماء فيما تم اجتماعهم وعلى كل الاقسام فلابد وان يكون
قول المعصوم داخلا وفيه لانه سيد الامة والمؤمنين والعلماء فالاسم مشتمل عليه ولا ينعقد بدونه وما يقوله معصوم
وانه صواب وحجة وحق لا باعتبار الاجتماع باعتبار اشتماله على قول المعصوم ولو انفرد لكان قوله حجة وانما
نقول بان قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لا لاجل قوله والا فقوله قالوا انه تم علم ان جميع هذه الامة لم تتفق
على خطاء وان جاز الخطاء على كل واحد بانفراده فالاجماع ثابت واحتجت الامامية على انه حجة بان زمان
التكليف لا يخلو عن معصوم فيكون الاجماع حجة اما الاول فلان كل زمان لا يخلو من امام لطف للعلم الضروري بان
الخلق مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات يكون حالهم في الاتيان بالواجبات
والانتهاء عن القبائح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس واللطف واجب لانه يجري مجرى التمكين في كونه
ازاحة لعذر المكلف ولما كان التمكين واجبا كان اللطف كذلك وانما قلنا انه يجري مجراه لان الواحد منا
اذا دعا غيره الى اكل طعام وكان غرضه نفعه ويعلم انه لا يتناول ويعلم انه لا يطيعه الا اذا استعمل
معه نوعا من التواضع فان ترك ذلك النوع يجري مجرى ان اغلق الباب عنه ومنعه من الدخول وايضا كون فعل
اللطف من المكلف يقبح منه مثل المفسدة لعدم الفرق بين فعل اختيار المكلف عنده القبيح وبين ترك
ما اختار المكلف عنده بالواجب فيجب ان اللطف واجب فانه لابد في كل زمان تكليف من امام ويجب ان
يكون معصوما والا لزم التسلسل لان العلة الموجبة للعلة المحوجة الى الامام صحة القبيح من المكلف
والمكلف منه فلو كان الامام كذلك افتقر الى امام اخر فيثبت انه لابد في زمان التكليف من امام معصوم
فكان الاجماع لانه اذا اتفق قول العلماء على حكم فلابد وان يوجد فيها ... وقولهم قول ذلك المعصوم
لانه سيد العلماء وقوله حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق وظهر بهذا
ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كما ان اجماع
امتنا حجة والاعتراض لا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على

المسلمين

الطاعات

الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس لانكم زعمتم انه ما خلا العالم قط من رئيس معصوم فلو كنتم
وجدنا العالم خاليا كيف يمكنهم قولنا انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي حصر بناه ان
امام اذا كان خائفا حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته سلمنا امكان هذا الامام
او غيرها لكنا نقول تدعون انه قد ادفع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود رئيس ظاهر عالم
واستقراء العرف لنا يشهد الثاني لان الانزجار انما يحصل من السلطان القاهر دون الضعيف بل
الغالب الذي لا امر خشمه الدنيا خبره لا يحصل الانزجار الا به وانتم لا توجبون الاول بل الثاني وهو غير
لطف لانها لخفي اثبات اصل امامته ولا نتكلم الان في التفضيل وسبب استتاره ظاهر وانه لو امن لظهر
وانوحي الناس عن القبائح فلا اخافوه كان الذنب منهم لانا نقول لا ندعي وجوب نصب امام كيف كان سواء
كان ظاهرا او مخفيا بانه لطف لان الخلق معه اقرب الى الطاعة وهذه المقدمة عند وجود امام كيف كان بل عند امام
قاهر فيجب اثبات التفاوت بين حال الخلق مع امام كيف كان وبعده سلمنا التفاوت لكن نصب اماما لحي لو خلا عن جميع
جهات القبح فلو اشتمل على وجه ما من وجوه القبح لم يجب نصبه لانه يكفي في قبح الشيء اشتماله على جهة واحدة
من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة من جهات الحسن ما لم يخل عن كل جهات القبح فيجب
عليكم الدلالة على خلو نصبه عن جميع جهات القبح ولا يكفي جهة الحسن لا يقال لو قدح ما ذكرتموه في كون
الامام لطفا لقدح في كون المعرفة لطفا لا دليل كونها لطفا هو انها باعث على اداء الواجبات والاحتراز
عن القبائح العقلية ولا يجب القطع بخلوها عن جهات القبح ولان ذلك يفضي الى تعذر القطع بوجوب شيء
علينا لانا نقول كونه لطفا لقيام الاحتمال في كل ما يدعي فيه كونه لطفا لقيام الاحتمال في كل ما يدعي فيه كونه لطفا
ولانه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه يجب نفيه ولان جهات القبح محصورة نحو كون
الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غير ذلك من الوجوه وهي منتفية عن الامام لانا نقول هذا الاحتمال ان
تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضعين ولا يحكم بسقوط العذر بالجواب عنه وان حصل الفرق
بين المعرفة والامام بطل القياس ثم الفرق ان معرفته تعالى لطف يجب علينا فعله ويكفي في الايجاب علينا العلم
باشتمال المعرفة على المصلحة وعدم العلم باشتمالها على المفسدة لانه يفيد ظن انتفاء المفسدة والظن في
حقنا قائم مقام العلم في انتفاء العلل اما الامامة فهي لطف لوجوبها على الله تعالى ولا يكفي في الا
يجاب عليه تعالى ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيجب اثبات خلو الفعل عن جميع جهات
القبح حتى يمكن ايجابه عليه تعالى ونحن لا نقول لغير فعل معين انه لطف فيجب عليه تعالى لقيام الاحتمال
فيه بل نقول كل ما يكون لطفا في نفسه فانه يجب على الله تعالى فعله فيندفع الاحتمال وما لا دليل عليه فيه

نفس الامر لا يجب نفيه فضلا عما لا دليل عليه في علمنا فانه لو وجب نفي ما لا يعلم عليه دليل لوجب على العوام
نفي اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها ونمنع ايضا عدم دليل في نفس الامر فلعله وجد ولم نظفر به ولا يجب ان يكفي
بحيث وما وجدت لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ونمنع انحصار وجوه القبح فان قبح
صوم اول يوم من شوال لا من حيث كونه ظلما ولا جهلا ولا كذبا فيجوز سلمنا وجوب تعيين جهة مفسدة
في القدح في كونه لطفا لكن هنا جهتان الاولى ان نصبه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل
للخوف من الامام وعدمه من تركه لا للخوف بل القبح ولا يقتضي بمجرد ترتب العقاب فانه يقتضي كون المكلف تاركا
للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب لانا لا نلزم من قولنا ترتيب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة فان علم
ان يكون نصب الامام غير مقتض لها الجواب اختلاف حالتيها وبيانه ان ترتب العقاب على فعل العقاب عليه يقتضي
القبيح انما يعلم بالشرع فيجوز ان يكون منفسعا عن هذه الجهة فلو ورد الشرع علمنا انتفاء هذه المفسدة من هذه الجهة
انتفاء المفسدة صار وجوب نصب الامام متيقنا الثانية حمل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منها عند
وجوده فيكون نصبه سببا لنقصان الثواب فيمتنع حسنه فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف لكن في كل الازمنة او
بعضها م ع فلان يوجد قوم يستنكفون عن طاعة الغير وعلم انه لو نصب لهم نبيا قتلوه واذا لم ينصب استمروا على
القبائح فيكون مفسدة لهم وهذا وان كان نادرا لكن كل زمان يحتمل ان يكون ذلك النادر فيمتنع الجزم بوجوب نصبه
في شيء من الازمنة لا يقال الاستنكاف انما يحصل من رئيس معين وكلامنا في المطلق ولان هذه مفسدة نادرة
والمفاسد حال عدم الامام غالبة والغالب لا يخص لانا نقول قد يتفق الاستنكاف من المطلق كما من المعين
ثم اذا كان الاستنكاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة فاذا لم يحصل النظر الا في ذلك المعين
كما هو مذهبكم من تعيين الامام كان ذلك مفسدة ايضا وهذه المفسدة وان ندرت الا ان كل زمان يحتمل ان يكون
هو فلا يحصل قطع بوجوب نصبه في زمان ما سلمنا كونه لطفا في جميع الازمنة لكن جاز ان يقوم غيره مقامه
في اللطفية فلا يتعين للوجوب وبيانه ان الاحتمال انكم توجبون العصمة لئلا يلزم التسلسل فالامام لطف
غير الامام يحصل به الانزجار عن القبائح واداء الواجبات فاذا جاز ان يكون لطف غير الامامة ذلك
سلمنا كون الامام لطفا في التكاليف لكن في المصالح الدنيوية لا الدينية لان منفعته حصول نظام العالم و
اندفاع الهرج والمرج والتغالب وكل ذلك دنيوي وتحصيل الاصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى واقامة
الصلوة واخذ الزكوات وهي مصالح شرعية لا يجب عقلا فما هو لطف فيه او في نقد الوجوب العقلي لا نقل
انه لطف في المصالح الدينية العقلية لان تكرار زجرهم عن القبائح وامرهم بالواجبات يثمر تمرين النفوس
عليها فيؤدي الى ترك القبائح لقبحها وفعل الواجبات لوجه وجوبها وهي مصالح دينية لانا نقول نعم

تفاوت

تفاوتها الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الامام فان عند وجوده ربما وقعت اهل القلوب على ما ذكرتم وربما صارت
بالضد لانهم اذا نقضوه بقلوبهم اذا وقع المفسدة فربما اقدموا على فعل الواجب وترك القبيح لخوف خاصة و
وبالجملة فاحوال الخلق انما تتفاوت في المصالح الدنيوية او الشرعية دون العقلية سلمنا انه لطف لكن نمنع ان كل لطف
واجب وجريا له مجرى التمكين قياس لا يفيد اليقين ونمنع مساواته للتمكين وترك التواضع لا يقدح في الارادة على
الاطلاق ولا خلاف في الارادة فجاز ان يريد منه اكل طعام ارادة لا تبلغ تقبيل قدمه لو لم يفعل الا به وجاز ان يبلغ
فترك التقبيل يقدح في الثانية لا الاولى فلم قلتم انه تعالى اراد الطاعات ارادة تبلغ حد فعل اللطف فان ما التكليف
تفضل فلا يجب عليه ان ياتي باقصى مراتب التفضل وفرق بين فعل المفسدة وترك اللطف فان الاول احتراز يقبح
والثاني ترك نفع فلا يقبح سلمنا وجوب اللطف لكن المحصل او المقرب م ع فلم قلت ان الامام لطف محصل فانه
لا يمكن القطع بان عند وجود الامام يفعل الانسان الطاعة ويجتنب المعصية نعم يكون اقرب ونمنع وجوب
اللطف المقرب على الله تعالى والضيف انما يجب عليه التواضع لو علم او ظن الاجابة معه ولو علم عدمها لم يحسن
التواضع فضلا عن وجوبه ثم فلا يبعد وجود زمان يعلم الله تعالى ان الامام لطفا محصلا فلا يجب نصبه فيه سلمنا وجوب
اللطف مطلقا لكن اذا امكن لا بد عنه فلو علم الله تعالى ان كل مخلوق في ذلك الزمان يكفر او يفسق لم يمكن خلق المعصوم
فيه فلم قلت انه يحسن التكليف واذا حسن التكليف في ذلك الزمان جاز في كل زمان ان يكون هو كذلك
الزمان فلا يمكن القطع بوجوب الامام في شيء من الازمنة والتواضع انما يجب على الضيف لو كان مفيدا ولو لم
يمكن حصول طلب تناول الطعام من دون التواضع سلمنا لكن كل ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين ثم ينتقض الدليل
بالقضاة والامراء فانهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق اقرب الى الصلاح ولو وجد في كل بلد امام معصوم
كانوا اقرب اليه ولو كان الامام عالما بالغيوب وقادرا على التصرف في الشرق والغرب والسماء والارض لكانوا
اقرب ولو كان نبيا له اشخاص وطارح الملائكة اشد خوف المكلفين منه لان كل واحد يقول لعله يعني و
اكثر الارادة ولا خلاص من هذه الالزامات الا بان يقال هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى
فيها وجه مفسدة خفية فلم يجب عليه فعلها او يقال انها وان خلت عن جميع المفاسد لكن لا يجب عليه فعلها
فكل واحد من هذين قائم فيما ذكرتموه سلمنا لكن لا نسلم انه معصوم قوله والا لافتقر الى لطف اخر قلنا نعم
ويجوز ان يكون هو الاقرب فان الاجماع وان لم يثبت حجيته بكونه حجة لكن جاز ان يكون حجة فجاز ان يكون
الامام لطفا لكل واحد من احاد الامة ومجموع الامة لطف للامام ولا يكفي في عدم عصمة مجموع الامة
الطعن في ادلة الاجماع سلمنا عصمته لكن نمنع اشتمال الاجماع على قوله لعدم العلم باتفاق كل واحد
من الامة بحيث لا يشذ منهم لصحة العزلة سلمنا انه لا حجة لكن يجوز عندهم التقية والافتاء بالباطل

عند الخوف فجاز ان يخالف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح وقد اظهر عليه السلام عندهم مع الهاشميين والامويين والا
نصار التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصاره فاذا جاز الخوف في هذه الصورة فجوازه من الرجل الواحد
مع العالم كلهم اقرب والجواب ان انكار كون الخلق مع الرئيس اقرب الى الطاعة يجري مجرى السوفسطائية لانه
معلوم بالوجدان ولا يشترط في الحكم بذلك وقوع المعلول بل فرضه وتقديره وترتيب الحكم عليه تخلو عنه بعض الا
صقاع يدل عليه فيعين توجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة اخطاؤه من اخافته فاللطف الذي
يجب عليه تعالى قد فعل والذي يجب على الامام من قبول ما كلف قد فعل والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقيا
د لاوامره فالاخلال منهم والانزجار يحصل مع الاصناف لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال
فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية ووجوه القبح منتفية هنا لانا سلمنا لكنا لانا لا نكلف
باحاطتها فيستحيل وجود وجه قبح لا نعلمه ولا شك في انتفاء وجوه القبح في الامامة فيتعين المصلحة خالصة ولان
المفسدة اما ان تكون لازمة للامامة او عارضة لها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك
لقبح نصبها في تمام الاوقات وهو باطل لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما واما الثاني فلان العارض يجوز زواله
فيخلو عن جهة المفاسد فيجب نصبه حينئذ وكل من اوجب نصبه في وقت ما من الاوقات على الله تعالى اوجب نصبه دائما
ولانه لما يصح منه تعالى نصب الامام لتجويز المفسدة فيمتنع اللوم وهم يقولون بوجوبه على الامة ولما كان الغالب
على البشر الفساد والتغالب كان عدم الامام مقتضيا لكثرته وانتشاره واستمراره ووجوده مقتضيا لقلته و
وانقطاعه ثم تنزجر الاشرار عن المفاسد والانقياد الى الطاعات الى ان يصير ملكة راسخة وتتمكن في النفس الى ان
يبقى الوجوه والاعتبارات في التكليفات دون الخوف وغير كونها اشق عندهم مسلما لكن هذا التفاوت
نزر لا يقتضي مفسدة بل هو مقتض للمصلحة وعدم الامام يقتضي فسادا كليا عاما والانقياد الان من بعض
الامة المجعول لا يخرج اللطف عن مقتضاه وهو المصلحة الناشية عن نصبه ووجود اللطف للامام لا يخرج
الامام عن اختصاص اللطف به الامة اذ لو كان في وقت من الاوقات لعرف ولفعله تعالى وعصمة الامة غير ممكن في
الحكم ثلا يبطل التكليف وانه لا يخرج الامام عن كونه لطفا لهم وغيره من الالطاف القائمة مقامه ويلزم من كل
بوجوب نصب الامام عينا ومنع قرب العالم الى الصلاح الديني مع وجود الامام منع مكابرة وكون
اللطف كالتمكين ليس بقياس بل هو حكم بالتساوي بينهما لاتحادهما في المعنى والارادة المفروض لها
ثم فنستتبع وجوب التواضع واحدة منهم يريد ارادة لان اللطف المقرب لحصول الغرض وفرض كون كل الامة
في زمان مانع التكاليف محض لوجوب الامام وفساد القضاة والامراء ينجبر بالامام والغرض من والمواجيه الية
بخلاف فساد حال الامام فلهذا اوجبنا عصمته كذا لا يجب في الامام ذلك والفرق بينهما وبين نصب الامام ظاهر

اجا فعما ارشاده الانام واشا[...] واوامره ونواهيه فيجب نصبه للطف كالتمكين والالة دعه موجبا م



والامام لا يجوز ان يكون لطفا لانه اذا جاز على كل واحد الخطاء جاز على المجموع للعلم القطعي بان القدرة لا تتقدم بمجامعة
الغير كما جاز الكذب على انفراده جاز مع الاجتماع لاستحالة الاجتماع ويمتنع استحالة الاجماع على قوله منع للمسلم فهو
خطأ فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه وحمله على التقية كذلك لانا فرضنا
وقوع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لازم عليهم من احاد العلماء البحث الرابع في حجج الجمهور على كونه حجة احتج
الجمهور على كون الاجماع حجة وان مجموع الامة معصومة مع انتفاء عصمة كل واحد منهم بوجوه الاول
حجة الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ونصله جهنم جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيلزم ان كان في التحريم لقبح الجمع بين
المحلل والحرام في الوعيد كما لو قال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وهو
عبارة عن مطلقه بقول وفتوى تخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ
لا خروج عن القسمين والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل انما
اشتراط التحريم بمشاقة الرسول لا مطلقا والملزوم ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لا باحة الشرب مطلقا
ومقيدا لا يقال اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيلهم واجبا عند المشاقة
والثاني باطل لان المشاقة ليست هي المعصية كيف كانت والا لكان كل عاص مشاقا بل الكفر وتكذيبه ولهذا لو كان كذلك
لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لان العمل بحجة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل
المتوقف على عدم العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لانا نقول لا نسلم ان تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين
عند المشاقة يستلزم وجوب اتباع سبيلهم عندها لثبوت الواسطة وهي عدم الاتباع وتمنع امتناع وجوب
اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة وانها لا تحصل الا مع الكفر لانها مشتقة من كون احد الشخصين في شق والا
خر في اخر ويكفي فيه مطلق المخالفة وان لم يبلغ حد الكفر سلمنا ان المشاقة لا تحصل الا عند الكفر لكن لا ينافي
الكفر ممكن العمل بالاجماع لان الكفر كما يكون بالجهل بصدقه فقد يكون بغيره كشد الزنار والقاء
المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي صلى الله عليه مع الاعتراف بصدقه وبنبوته وانكار نبوته باللسان مع العلم
بكونه نبيا وكل ذلك لا ينافي العمل بوجوب العمل سلمنا المنافاة فلم قلتم انها مانع من التكليف فانه تعالى كلف
بالايمان ومن جملته تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر ومن جملته انه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يؤمن بانه لا
يؤمن وكذا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك
كانوا مكلفين بالايمان ومن جملته تصديقه بعدم الخبر الثاني الآية انما تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين
بشرط تبين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر المشاقة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف الاتباع فيجب اشتراط

متبع

التنبيه في التوعد على الاتباع تقوية للعطف واللام في الهدى للاستغراق فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
الابعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملته الدليل الذي ذهب المجتهد الى الحكم باعتباره فيبطل فائدة الاجماع
او لان من قال لغيره اذا ظهر لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ظهور صدقه في قوله لم يتبين بشيء غيره قوله فكذا ههنا وجب
ان يكون تبين صحة اجماعهم لشيء غير اجماعهم واذا توقف التمسك بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحة ما
اجمعوا عليه ضاعت فائدته الثالث منع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين لان لفظي الغير والسبيل
العموم سلمنا لكن سقط الاستدلال لانه يصير التقدير كل من اتبع ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين
يستحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون المنع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب لان الآية تدل
على التابعة في البعض وهو حق فانه يحرم للبعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤ
منين او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صار به مؤمنين والذي يغايره هو الكفر
بمفهوم الآية ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين لان الذي يغايره هو الكفر فيفهم
الآية ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين كمفهوم قولنا لا يتبع غير سبيل الصالحين وهو
المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين لا يفهم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين
في كل شيء حتى في المباحات كالاكل والشرب وايضا الآية نزلت في رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض
المنع من الكفر الرابع لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل معه الشيء وليس مرادا اجماعا
فيلغى مجملا اذ ليس بعض المجازات اولى وايضا لا يمكن جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله اجمعوا لان
اجماعهم ان يكون عن دليل حظا وان كان عن دليل حصل سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فليس حمله
على الفتوى اولى من حمله على الدليل الفتوى بل هذا اولى لتعلق الدليل والطريق فان الحركة الفكرية من مقدمات
الدليل موصل الى العلم كاتصال الحركة البدنية في الطريق السلوك الى المطلوب فمقتضى الآية وجوب اتبا
عهم من سلوك طريقهم الذي لاجله اجمعوا عليه وهو الاستدلال بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده حجة
الخامس لا يمكن حمله من على العموم ولا لفظ المؤمنين والا لزم تطرق التخصيص الى الآية لعدم دخول
العوام والصبيان والمجانين في الاجماع السادس لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم لان لفظ غير
وان استعمل في الاستثناء لكنه في الاصل للوصف وهناك واسطة وهي ترك الاتباع لا يقال ترك متابعة سبيل
المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك اتباع سبيلهم يتبع غير سبيلهم لانا نقول شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع
لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انهم غير المؤمنين تركه اتبع غير سبيل المؤمنين
اما من ترك الا لان دليل على وجوب ذلك او لانه لم يدل على متابعة المؤمنين يتركه على الاصل لم يكن

متبعا

متبعاً لاحد فلا يدخل تحت الوعيد السابع يمنع الاجماع الاية على متابعة المؤمنين في كل الامور لوجوه الاول لو
على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لناقض الاباحة الثاني اهل الاجماع قبله كانوا جازمين بجواز البحث عن الحكم
وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وبعده منعوا منه فلو وجب اتباعهم عاما لزم اتباعهم في النقيضين لا يقال
الاجماع الاول كان مشروطا بعدم الاتفاق على حكم واحد فلما اتفقوا زال شرط الاجماع الاول فزال المشروط
لانا نقول المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم اشتراط
تجويز وجود شيء بوجوده ولانه لو جاز اشتراط احد الاجماعين جاز اشتراط الآخر وحينئذ فلا يستقر اجماع ما
الثالث الاجماع ان لم يكن عن دليل او نتيجة حكمهم لم يكن حجة الاجماع لانه اما نفس حكمهم او دليل الحكم متقدم عليه ودليل نتيجة
واذا كان عن دليل الاجماع فيكون اتباعه بالاجماع اتباعا لغير سبيلهم فان تعميم المتابعة يستلزم التناقض و
نحن نقول بالمتابعة في البعض وهو الايمان لوجوه الاول لو قال اتبع سبيل الصالحين فهم فيما به صاروا صالحين الثاني
حمل الآية عليه يقتضي كون ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حمل على الحكم الشرعي كان مما سيصير سبيلا لهم لعدم
تحققه في حياة الرسول الثالث فالحمل على الاول اولى الثامن لو قال السلطان من شاقق وزيري ويتبع غير
سبيل هولاء واشار الى قوم متظاهرين بطاعة الوزير عاقبته يفهم سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبل
التاسع لفظ المؤمنين جمع معرف بلام الجنس فيفيد الاستغراق والا لكان اجماع البعض غير مختص بجماعة ولان
احوال الفرق متناقضة وكل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيمة فلا يكون اجماع اهل عصر حجة لا يقال
المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون لان من لم يوجد ليس بمؤمن لانا نقول اذا وجد اهل العصر الثاني لم
يكن اهل العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على اهل الثاني التاسع الآية نزلت في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم فيكون الآية مختصة بمؤمنين ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة والتمسك بالاجماع انما ينفع
بعد وفات الرسول فلا يثبت لنا ان الموجودين عند نزول هذه الآية الى بعد وفاته واتفاق قولهم
لم تدل الآية على صحة ذلك الاجماع لكنه غير معلوم في شيء من الاجماعات بل المعلوم خلافه فقد مات كثير منهم
في حياته العاشر لا يمكن ارادة كل المؤمنين في كل عصر لعدم تحصيل اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين
بل بعض مؤمني اهل كل عصر وهو المعصوم الحادي عشر الايمان عبارة عن التصديق القلبي وهو خفي عنا
فكيف نعلم كون المجمعين مقصودين ولا عبرة بتصديق اللسان لجواز كفرهم بالقلب واذا جهلنا ايمانهم
لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على المعتزلة ايضا القائلين بان المؤمنين هو المستحق للثواب لا
من غير معلوم ايضا والا لكانت اذا اجمعت الامة كونهم مستحقين للثواب ابعد العلم بصدقهم في ذلك
الحكم اذ لو جوزنا خطأهم وان يكون كبيرة جوزنا خروجهم عن استحقاق الثواب واسم الايمان

تفقوا

لو كان خطأ فلا يكون حجة وان كان عن دليل

فاوس لا يعرف ايمانهم الا بعد كون حكمهم صوابا فلو استفيد كونه صوابا من اجماعهم دار لا يقال يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان مثل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن لانا نقول اطلاق اسم المؤمن على المصدق باللسان مجاز فاذا جاز حمله على جاز ان يحمل على اخر وان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون للمؤمنين سبيلا كما لو قال اتبع سبيل الصالحين اراد اتباع سبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين ولا وجوب اتباع من يعتقد كونه صالحا الثاني سلمنا دلالة الاية على الاجماع ظنية لما تقدم من ان دلالة الالفاظ ظنية و المسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالظن ولا يكون جعل المسئلة ظنية لان احدا لم ينقل ان الاجماع المعتقد بجمع القول قطعا بل بعضهم نفى كونه دليلا اصلا وبعضهم جعله قطعيا فكونه ظنيا ثالث لم يقل به احد والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعموم الاية والاخبار واجمعوا على ان منكر ما دل عليه العموم ما شكا لا يكفر ولا يفسق اذا كان عن تاويل ثم يقطعون بها لعلية الاجماع ويكفر مخالفه او فسقه فجعلوا الفرع اقوى من الاصل الثالث على المعارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فالايات الدالة على منع كل الامة من القول بالباطل والفعل الباطل كقوله وان تقولوا ولا تاكلوا اموالكم فالنهي انما يقع عن المتصور واما السنة فمن وجوه الاول قوله لا تقوم الساعة الا على شرار امته الثاني بذكر فساد الاجماع ولو كان دليلا شرعيا لذكره ولبينه ثم لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة الثالث قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض الرابع قوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا الخامس قوله تعلموا الفرائض فانها اول ما تنسى السادس قوله من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل فهذه الاخبار تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما المعقول فالاول انه كل واحد يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك كما ان كل زنجي اسود فكذا المجموع الثاني الاجماع ان كان لدلالة فالواقعة التي اجمعوا عليها كالعلماء اما لم يكونوا على تتوفر الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي اجمعوا لاجله فلا يبقى في الاجماع فائدة وان كان الامارة لزم اتفاق الخلق على مقتضى امر ظني وهو محال لاختلاف احوال الناس فيها ولان في الامة من ينكر الامارة وان كان لا لهما كان خطا والجواب عن الاول ان التوعد ليس مشروطا بالمشاقة لان المعلق على الشرط عدم عند عدمه فحصل غرضنا والا لكان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا عند عدم المشاقة وهو باطل لان خلاف الاجماع ان لم يكن خطا فلا شك انه ليس صوابا مطلقا وفيه نظر لان التوعد اذا كان مشروطا بالمشاقة وانتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو التوعد ولا يلزم منه كون مخالفة الاجماع صوابا لامتناع المخالفة حينئذ كيف وقد اعترض عليه بانه لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة

اتباع غير سبيل المؤمنين عدما عند عدم مشاقة الرسول وان تردد في عدم هذه الحرمة عند عدم المشاقة لا يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة ان كانت الحرمة عدما عند انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب جواز كل اتباع لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني حق الترديد الاول لحصول غرضه وايضا ان المراد من تعليق الحرمة بالمشاقة بل ترتيب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكورين جميعا ولا يلزم منه ترتيبه على كل واحد منهما منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه وعن الثاني انه يتبين الهدى ليس شرطا في ايجاب متابعة سبيل المؤمنين بل شرط في لحوق الوعيد على المشاقة لا على اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يلزم التساوي للمعطوف والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه سلمنا لكن الهدى الذي هو شرط هو دليل الوحدانية والنبوة لا دليل احكام الفروع ولذا لم يكن دليل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على المشاقة لم يكن شرطا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن هنا ما يمنع منه وهو خروج هذه الاية مخرج المدح للمؤمنين و على ما ذكره السائل يبطل ذلك فانا لو عرفنا ان قول اليهود حق في بعض الاحكام هذه لزمنا القول به والافضل لهم ولان اتباع المؤمنين هنا رجوع الى قولهم لاجل انهم قالوا لا لصحة بالدليل فانا لسنا تابعين لليهود والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى لانا لم نذهب اليه لاجلهم وفيه نظر اذ مع الحمل على من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المشاقة ويتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المتابعة يحصل الغرض من العطف وهذا ممكن وهو الظاهر من الاية وعن الثالث ان العموم حصل من اللفظ والايماء اما باللفظ فمن وجهين الاول لو قال من دخل غير داري عزرته فهم العموم لصحة استثناء كل دار مغايرة لداره الثاني لو حمل على سبيل واحد وهو غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى خصوصا مع ان هذا اللفظ للعموم واما الايماء فلانا بانه من ترتيب الحكم على اسم مشعر بكون المسمى علة له فعلة التهديد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم الحكم بعموم هذا المقتضي قوله لو حمل على الكل سقط الاستدلال قلت انما يلزم ما قلتم لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد فلا ومعلوم انه المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل داري فله درهم فهم انه اراد من دخل جميع الدور المغايرة قوله المراد المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا الاتباع عليه لزم التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وفيه نظر لان لفظ غير سبيل المؤمنين لا خلاف في انهما ليسا من الفاظ العموم و الاستثناء للصلاحية امر مسلم والاجمال لعدم نفيها صاروا به مؤمنين وهنا غلبة الحمل والفاظ العموم للكل المجموعي لا الكل المجموعي واحد لاصالة البراءة خرج الكل المجموعي للنص فبقي الاخر على الاصل

والانكار ولو حمل على قوله فيما صار وبه يؤمنين وتمنع غلبة المسمي الفاظ العموم لتوجه الذم على الكفر وعلى
الايمان الذي هو سبيل يتحقق المدح وكان الثاني لعنت اثري الموجبه الذم وبالخصوص اذ نتفت مخالفة
المؤمنين بالعقل مخصوص السبب وان لم يوجب التخصيص لكن يضعف معه العموم وعن الرابع تمنع كون السبيل حقيقة
لقولهم هذه سبيل ادعو الى سبيل ربك سلمنا لكن عندهم واهل اللغة يطلق السبيل على ما يختاره الانسان
لنفسه من القول والعمل فيحمل عليه لظهوره للاصالة وعدم مجاز اخر قوله المراد متابعتهم في الاستدلال بل
ليفهم قلنا لما امر باتباعهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان كل ما اتفقوا عليه حق ولان من اثبت الحكم لدليل
لم يكن متبعا لغيره وفيه نظر فان اهل اللغة نصوا على انه الطريق والاصل الحقيقة وقوله هذه سبيلي وسبيل
ربك مجاز اتفاقا وكذا اختيار الانسان لانه طريق الحركة الفكرية ولا يلزم من صحة الدليل صحة كل ما
قالوه والاتباع كما يصدق من القول يصدق في الاستدلال وعن الخامس بما تقدم في العموم وفيه نظر
لان العموم وان كان ظاهر الكلام ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن السادس بان العرف يقضي بان قولنا لا تتبع غير
سبيل الصالحين امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا سبيلهم كان ركيكا نعم
لو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين افهم الامر بمتابعة سبيلهم ولهذا يقبح لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم
فقد فرق بين لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين لا تتبع سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشأ الفرق كون الاول
كالسالبة البسيطة والثاني كالموجبة المعدولة فوجب الفرق كون الاول اعم لكن لا مدخل للعموم هنا او كونه اعم
باعتبار صدقه في سبيل احدا صلا وعن السابع بان الواجب اتباع سبيل المؤمنين في الكل لصحة الاستثناء و
لانه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة بينهما وبين اتباع سبيل المؤمنين
لزم اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شئ وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج كونه حجة في غيرها
وان امتناع اشتراط جواز الخلاف بوقوع الاختلاف ولا يلزم جواز مثله في سائر الاجماعات فان اهل
الاجماع لما اثبتوا الحكم بدليل الاجماع فصلوا من يحتمل اثبات الحكم بدليل تمسكهم بعين الاجماع والا يرددت
على العموم من ترك العمل به في احدهما لانعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي
ولا يفهم من قولهم اتبع سبيل الصالحين الا وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين لان سبيل الصالحين
يضاف الى الصالحين فهو خارج عنه والصلاح جزء ماهية الصالح بل لان سبيل الصالحين مضاف
الى الصالحين داخل فيه والخارج غير الداخل سلمنا لكن المتابعة في الصلاح ممكنة دون المتابعة
في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد والاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله قوله لو حمل على
الايمان كان حاصلا في الحال قلنا لما بينا عدم جواز حمله على الايمان صار مجازا باسم ما يؤول اليه

ولا امتناع فيه ودخول السلطان من شاق وزيره وتتبع غير سبيل هولاء يعني الطيبين انما يفهم منه ترك سبيلهم في طاعته لوجود
قرينة عرفية واللفظ بما هو راجح على القرينة العرفية المخصصة وعن نظر انما تقدم من ان الاستثناء لاخراج الصلاة
لا الدخول وتبعيت النهي عن متابعة بعض كلما هو غير سبيل المؤمنين على العموم فهو المتنازع ويمتنع اشتراط جواز وقوع
بوقوعه واتحاد الادلة ويمنع من اثبات الحكم بغير الاجماع مخصوص من الاية والمضاف الى جزوجه عن المضاف
اليه ثم يجب المغايرة والجزء مغاير فصحت الاضافة والصلاح لسيجزاء من المصالح بل عارض فصحت الاضافة
والمتابعة ولو كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في المماثل وليس الفعل بالتخصيص اولى من هذا المجاز
خصوصا وقد بينا اولوية التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز في الايمان اولى منه في الاتباع وعن ترجيح
اللفظ على القرينة العرفية فان القرائن تصرف الذهن عن مقتضى الالفاظ وعن الثامن تمنع كون كل المؤمنين
هم الموجودون الى يوم القيمة لان المؤمن هو المتصف بالايمان فيكون موجودا وما سيوجد عقلا
ليس بموجود قوله الموجودون في العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر الثاني انهم كل المؤمنين قلنا
لا يصدق عليهم اولا انهم كل المؤمنين بعد اتفقوا في العصر الاول على حكم ثم خالفتهم في جميع الاعصار
حيث صدق الحكم في العصر الاول وغيبته الاعصار لذلك لو لم يكن في العصر الثاني لما صدق في العصر الاول انه حقا
في كل الاعصار ولانه تم علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجر لهم عن مخالفتهم وترغيبا في الاخذ
بقولهم فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة لانتفاء الفائدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة
وفيه نظر لان الحقيقة ان كانت للموجودين وقت الخطاب ولم يكن غيرها مرادا اندفع الاستدلال في
باقي الاعصار وان كانت لمن وجد او سيوجد او اريد المجاز توجه السؤال ولا منافاة بين الزجر و
ارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذا كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما يعلم اتفاقهم عليه وما ينافي
عدم الايمان وعن التاسع انه لا يجوز ارادة لوجوب اتباع مؤمني عصر نزول الاية لان قولهم ان طابق قول
الرسول ع كانت الحجة في قوله فيصير قولهم لغوا والا فصار كان باطلا بل المراد ايجاب العمل بقول الموجودين
في اي عصر كان وفيه نظر لان عدم جواز ارادة المؤمنين عصره ع متوقف على صحة الاستدلال بالاية المتوقف
ثبوت الاستدلال بالاية على ثبوت الاجماع فان من حمل الاية على مفهومها وهو يتبع غير سبيل المؤمنين في
نصرة الرسول والانقياد له لم يوله ما تولى يكون لقولهم فائدة وان اختصت الاية بهم وعن العاشر ان عدم
اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين لا يخرج اللفظ عن ارادة الكل لخروجهم بدليل الوعيد على مخالفة
المؤمنين فحمل على الواحد ترك الظاهر وفيه نظر لان خروجهم لدليل ينافي ارادة الكل فانا لا نشترط في ارادة
الكل ارادة من لا يخرج لدليل والمعصوم لا نسلم وجوده فانه مستقر في زمان الرسول ع ومن بعده من الائمة

لوجوده او لان فيهم المعصوم بينهم او باعتبار تعقيدهم وان تعددت ازمنتهم او الحمل على الواحد مجاز الكافي قوله
وهم راكعون فالمراد علي عم وكذا قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة والمراد علي عم ايضا وقوله الذين
قال لهم الناس والمراد واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي ليس ترك ظاهر الجمع اولى من ترك ظاهر اللام بالاتباع
الثابت في حق المعصوم خاصة بل ذلك اولى لوجهين الاول انه يستلزم المجاز في الجمع لعدم حصول العوام و
الحائض والصبيان في المؤمنين وما قلنا يستلزم مجازا ثبت مثله في مواضع كثيرة من القرآن فيكون اولى الثاني
اختصاص الجمع بالمجاز ان اعتبر مؤمني كل زمان لتعدد المعصومين عم والا اختصت الا به بمؤمني عصر عصر
سلمنا لكن الامر بالاتباع اما مع العلم بصدقهم او لا والثاني قبيح لجواز الخطاء عليهم فالامر بالاتباع مطلقا
امر بالاتباع فيما يجوز كونه خطاء وهو قبيح والاول اما ان يعلم باعتبار قولهم وليس ذلك الا المعصوم او بموافقة
الدليل لقولهم فتنتفي فائدة الاجماع وعن الثاني ان المؤمن لغة المصدق بالنبي فيحمل عليه البيان بعدم المعارض
وبيان تعينه انه تم اوجب علينا اتباع سبيلهم والاطلاع على الباطن ممتنع فلو لم يحمل على التصديق باللسان لزم
تكليف المحال ولا يجوز حمله على السبيل الذي من شأنه ان يكون سبيلا للمؤمنين لانه عدول عن ظاهر اللفظ لغير ضرورة
وفيه نظر لقبح تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لو اذا حمل على المعصوم الثالث لكن
الاجماع ظني ونمنع الاجماع على انه قطعي قوله لعظم النزاع اقوى من الاصل قلنا نحن لا نكفر مخالف الاجماع و
لا نفسقه لانه عندنا ظني وفيه نظر لان مخالف الاجماع اما كافر او فاسق عند الاكثرون [illegible] المعارضة با
لا [illegible] النهي خطاب مع كل واحد لا مع الكل ونحن ننفي عصمة الكل لا كل واحد سلمنا لكن النهي لا يقتضي امكان
النهي عنه من كل وجه لانه نهى المؤمنين عن الكفر مع علمه بانهم لا يفعلونه وما علم انه لا يوجد محال الوجود وفيه نظر لان
النهي لما تناول كل واحد تناول الكل والا لكان شرط لقبح النهي عن المحال وخلاف المعلوم ليس بمحال على ما تقرر
وعن الاحاديث انه عم قال لا تقوم الساعة الا على شرار امتي يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت لا ان كلهم
اشرار وحديث معاذ بانه لم يذكر الاجماع لانه ليس حجة في زمانه عم وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا في صحة كلامهم
سلمنا لكن لعله كان خطابا لقوم معينين ولا يعلم يستلزم تجويز الخطاء وليس كل جائز واقعا وانه عم لما
اخبر انه لا يقع منهم الخطاء علمنا انهم لا يفعلونه قوله اجماعهم اما لدليل او لامارة قلنا جاز ان يكون
لدليل الا انهم لا ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه يغني عن تعيينه الوجه الثاني قوله تعم وكذلك جعلناكم امة وسطا
والوسط العدل لان وسط كل شيء خياره وقد اخبر تم ان هذه الامة خيرا فلو اتفقوا على محرم لم يكونوا
خيرا فقولهم حق والاعتراض من وجوه الاول ان الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي
اتصاف كل واحد بها وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم الثاني انه لا نمنع ان وسط كل شيء

خياره لان العدالة هي فعل الواجب واجتناب المحرم وهو من افعال العباد لكن الله تعم اخبر انه جعلهم وسطا فيغاير
العدالة ولان الوسط حقيقة في المتوسط بين شيئين فلو كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك الثالث العدل يكفي فيها اجتناب
الكبائر فيصدق مع فعل الصغائر وجاز ان يكون الاجماع صغيرة ويؤيده انه جعلهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس والشهود
تسمع مع الصغائر الرابع سلمنا اجتنابهم من الصغائر ايضا لكن زعم تم انما جعلهم كذلك ليشهدوا على الناس ولا تتحقق الا في الاخرة
فتثبت عدالتهم هناك لان العدالة تعتبر حين الاداء لا التحمل ونحن نقول به فان الامة معصومون في الاخرة الخامس الخطاب مع الحاضرين
الموجودين عند نزول الاية لاستحالة خطاب المعدوم وهو يقتضي عصمة الحاضرين دون غيرهم فالاجماع لو كان حقا فلا يتمسك بالا
جماع الا بعد حصول متواتر او ثبت وهو ينتظر العلم باعيانهم وبقائهم بعد الرسول ولما تعذر ذلك تعذر التمسك
بشيء من الاجماعات السادس وقوله لتكونوا شهداء على الناس ليس عاما يدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود به وهو
غير معين فيكون الاية مجملا ولا حجة في المجمل السابع سلمنا عدم الاجمال لكنا قد علمنا بها من قبول شهادتهم على من بعدهم بالجنب
النبي صم العباد تبليغهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة في غيره لتوقيته العمل بدلالة الاية الثامن انها مخصوصة با
والنساء والصبيان والمجانين اجماعا والعام بعد التخصيص ليس حجة التاسع لا تدل على عصمتهم مطلقا بل فيما يشهدون به
الا فيما يحكمون به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد فان ذلك ليس من باب الشهادة في شيء وهو المتنازع العاشر اما ان
يكون خطابا لجميع امة محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيامة او مع الموجودين وقت الخطاب فان كان الاول لم يبق حجة في اجماع اهل
كل عصر اذ ليسوا كل الامة وان كان الثاني امكن الاجماع غيرهم حجة واجماع الموجودين حين نزول الوحي ليس حجة فلا يكون
الاجماع حجة الحادي عشر جاز ان يكون المراد ان اكثرهم عدول والجواب عن الاول نمنع انها متروكة الظاهر قوله يقتضي
كون كل واحد عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤها على ظاهرها وجب ان يكون المراد منه امتناع خلو هذه الامة من
العدل وليس الا المعصوم لكلامه قوله جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر وفيه نظر فانه منع [illegible] كونها من
قبيل ما يعترف به وعن الاول [illegible] بعض الامة لا يقتضي كون الاجماع حجة لاحتمال عدم دخوله فيهم والخطاب وان توجه
الى الجميع الامة لكن المراد بعضهم على ما تقدم فجاز ان يكون العدل وان المعصوم اكثر من واحد وعن الثاني ان الوسط
من كل شيء خياره لقوله تعم قال اوسطهم اي اعدلهم وقوله خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل اوسط قريش
نسبا وقال عم عليكم بالنمط الاوسط وقول الشاعر وسط يرضى الانام بحكمهم وقال الجوهري وسطا اي عدلا ولان الوسط
حقيقة في البعد عن الطرفين اي البعيد عن طرفي الافراط والتفريط الذين هما رذيلتان متوسط فكان متصفا بالفضيلة
الفاضل في كل شيء وسط وعلى التقدير اسم تم اذا فعلها عم الثالث ان بعضهم انكر الصغيرة مطلقا بل ذلك صغير
بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فسقط السؤال ومع تعرفه به قال انه تم عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان
يكون حكم بالعدالة لاحد وهو يعلم [illegible] الا مطابقة الخبر عنه المخبر فلما اطلق تم القول بعدالتهم وجب عدالتهم في

كل شئ

بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز استشهادهم وان جاز عليهم الصغيرة اذ لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر ومن نظر لكن
علمهم بالباطن والظاهر ووصفه بعد التهم لا يقتضي امتناع الصغاير عليهم الا غالبا انا في العدالة وليس المقتضي لقبول الشهادة
مع الصغاير خفاها عن الحاكم ولا المقتضي لرد الشهادة مع الكبائر ظهورها عند الحاكم فانه لو انعكس الغرض لم يتغير الحكم ووصفهم
لا يقتضي الحكم بصحة شهادة وان وجب الحكم بها ولو علم الحاكم الصغيرة امتنع عن قبول الشهادة وهذا الجواب ذكره ابو الحسين عن غيره
اخر وهو المراد بذلك ان جعل اكثرهم عدولا فان الظاهر ان الحقيقة يشهدوان حجة الخبر والجواب بان الظاهر من قوله جعلنا
امة وسطا انهم كذلك على الحقيقة لان الخبر يقتضي كون المخبر على ما انا ولهذا لو اخبر انه جعلهم بيضا وسودا او عن ابي ربيع لو كان
لو كان المراد عدالتهم في الاخرة لقال سيجعلكم ولان جميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لاضرتهم بهذا الفضل
ومن الخامس ان السبيل الذي يحمل لفظ الاية عليه كل من امن بالرسول الى القيامة ما تقدم ولا على من كان موجودا في الزمان الذي حيث لم
العبرة بقولهم من شاء منه ولا وجود لهم بعدها انه لموت كثير منهم قبله فلا يبقى لقوله ليكونوا شهداء على الناس فائدة فيحمل على
اهل كل عصر تحقيقا للفائدة كونهم شهداء ومن السادس يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة دفعا للاجمال ولان الاحتجاج
في الوصف العبارة لا نزاد الكامن لعدولا وجب قبولهم في كل شيء وهو حجة ومن السابع ان العام المخصوص حجة في الباقي على ما
تقدم ومن الثامن ان عدالتهم تمنع من الخطاء في الشهادة وفيما يرونه من الاحكام ويخبرون به منفا كمن الثاني لما تقدم م
ومن التاسع ان الخطاب للجميع فيكونون عدولا لا الاكثر خاصة سلمنا لكن اذا اجمع الكل دخل الاكثر الوجه العاشر قوله تعالى كنتم خير
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف ناهين عن كل
منكر ولو كان اجماعهم خطاء لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض من وجوه الاول انها متروكة الظاهر
فضلا عن انها فحصل واحد بذلك والمعلوم خلافه ولذا لم يجز اجراؤها على ظاهرها حمل على بعض الامة وهو المعصوم
الثاني العبرة العرفي بلام الجنس العموم على ما تقدم الثالث انها تقتضي انها اتصافهم بذلك من الماضي ومنع بقائه في
الحال لا يقال انها خرجت مخرج المدح في الحال وللمجوز المدح بما حصل في الماضي مع الخروج عنه فان المرء لمعروف اذا انتفى
عنه يستحق الذم لانا نقول نمنع خروجها مخرج المدح بل الخبر مطلقا وبانه هذه الامة كانت خير امة فيها الامم بوجود الخير
لا يقتضي المدح او يجوز المدح في الحال بما حصل في الماضي وان استحق الذم في الحال بذنب يقع في الحال فان الجمع بين
استحقاق المدح والذم جائز لما تقرر في مسئلة الاحباط الرابع قوله كنتم كنتم ينظر في حصول الوصف في الماضي و
مقتضى عدم حصوله في الحال فيدل عليه كما ادلة المطوق الخامس اتصافهم في الحال لا يقتضي عدم الخروج
عنه فيما بعد فيجوز خروجهم ويحسن الاخذ بصفة حالية وان علم زوالها مستقبلا لا يقال يصير اجماعهم
حجة في ذلك الزمان لانا نقول لا نعلم ان الاجماع حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الجميع خرج عن كونه
حجة السادس انها خطاب مع الموجودين في ذلك فيكون قولهم حجة دون غيرهم والجواب عن الاول انا طريق ليس

كل واحد

العاشر

كل واحد لان وصف المخاطب بصفة الخطاب يكون خير امة فلو كان كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد بانه امة وليس كذلك
الا على المجاز لتبادر فهم المجموع في قولهم حكمت الامة بكذا ولانه يلزم ان يكون كل واحد خير امة اخرجت للناس فيكون كل واحد
خيرا من صاحبه الذي هو خير منه فان الخطاب للجميع كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر تفتحون به البلاد وتكسرون الجيوش
ولا يفهم وصف الملك كل واحد بذلك بل المجموع بمعنى ان في العسكر من هو كذلك فكذا هنا وصف الامة المجموع بانه من يامر
المعروف وينهاه فيهم من هو كذلك ويحمل على المعصوم فيه لانه واحد ولفظ الامة للجمع وفيه نظر لان المعنى اذا كان في الا
مة من هو كذلك فجاز ان يكون واحدا ومن الثاني ان في الامة من حمل على العموم ولان المعروف ان لا يكون للاستغراق كان
للماهية لا هيته فيكفي في العالم به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهو صالح
في جميع الامم لان كل واحد منهم قد امر بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر فلا يكون هذه الامة خير امة من جميع الا
مم فيحمل على الاستغراق تحصيلا للغرض وفيه نظر لجواز حمله على الماهية ولا يصدق هنا في الواحد لانه معهود من قولنا كان
فلان متعهد المداومة عليه في اكثر احواله كذا هنا ولا يلزم التعميم ولا الواحد ولا مساواة الامة من تقدمها ومن الثالث
ان قوله يامرون وينهون لعيس الماضي وفيه نظر لانه حكاية حال المقولة كقوله كما يقال كان النبي صلعم يفعل كذا ومن الرابع
بمنع كون كنتم للماضي انما يكون كذلك اذا كانت ناقصة فيه وان كانت تفيد المعنى لكن قوله يامرون يقتضي كونهم كذلك مستقبلا ودلالة كنتم
على تقدم الوصف لا يمنع حصوله مستقبلا فيبقى دلالة يامرون على الاستقبال سليما عن المعارض وان كانت زائدة او تامة تم الاستدلال
وفيه نظر كما يناسب دلالة يامرون المحكية على الاستقبال ومن الخامس ان صيغة المضارع كالعام بالنسبة الى الحال والمستقبل
فيتناولهما وفيه نظر لانها كالمشترك او المطلق فيكفي الواحد ومن السادس ما تقدم الوجه الرابع عشر قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى
النهي عن مخالفته والاعتراض من وجوه الاول نمنع العموم النهي عن التفرق في كل شيء بل في الاعتصام بحبل الله فانه
المفهوم وهذا قوله ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا احمل على النهي عن التفرق في الدخول ومانه يعلم ان ما اجمع
اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لكن التفرق منهيا عنه الثاني لا يجوز حمله على العموم لانه قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين
مامور باتباع اجتهاده المستند الى ظنه والظنون مختلفة فيكون التفرق مامورا به لا منهيا عنه الثالث انه متناول للموجودين
حال الخطاب والجواب عن الاول انه امر بالاعتصام ونهى عن التفرق مطلقا في كل شيء ويجب الحمل عليه والا كان النهي
عن التفرق قد فر الاعتصام بحبله مفيدا لما افاده الامر بالاعتصام فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وفيه نظر كمنع عموم
التفرق وعن الثاني ان العام حجة بعد التخصيص فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وعن الثالث بما تقدم فان ابو
الحسين استدل بهذه الاية بان امره بالاعتصام بحبل الله يدل على انهم قد اعتصموا به وفيه نظر لان الامر لا يدل على وقوع

امثال ذلك ولكن ان يستدل من وجوه الاول ان اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لبعضهم تركه والا لكانوا قد افترقوا وقد نهوا عنه
الثاني اذا اجمع اهل العصر الاول على قول لم يجز لاهل الثاني ان يخالفهم والا لكان اهل العصر الثاني قد تفرقوا لانه اذا خالف
اهل العصر الثاني اهل الاول صار اهل الاول مع الثاني متفرقين والنهي عام متناول لهم مع الاول ولانهما اجمعوا عليه ان كان حقا
فقد حرم عليهم التفرق عنه وان كان خطأ وجب عليهم باجمعهم العدول عنه والاجتماع على الحق وان لا يتفرقوا عنه فالمخالف
يقولوا انه يحرم عليهم التفرق وان لم يجعل الاجماع حقا وعن الثاني انه لا يوصف بانهم متفرقون اذا اجمعوا على ما خالفت
اهل الاول فانه اتفقوا هم على قولهم فقد [illegible] عن ذلك لانه يجب عليهم الاجماع على الحق وعن الثالث انه اهل العصر الاول
غير موجودين في هذا الحال حتى يقال انهم مع اهل الثاني منهيون عن التفرق وايضا فالمفهوم من قوله ولا تفرقوا هو ان
لا تتفرقوا في الاعتصام فيجب ان يبين المستدل انما اجمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله حتى يعلم من بعدهم انهم
قد نهوا عن مفارقتهم فيه وهو غير ظاهر والوجه الخامس قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله تعالى والرسول
في الرد الى الكتاب والسنة التنازع فاذا عدم التنازع وحصل الاتفاق لم يجب الرد اليهما فتقيية للشرط طلب يكفي
الاتفاق على الحكم ان كان بناؤه على الكتاب والسنة كافيا في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان لا لابتنائه عليهما
لزم تجويز وقوع الاجماع من غير دليل وهو مانع من صحة الاجماع كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط فان الكلام انما هو مفروض
فيما اذا وجب التنازع فيمن تاخر عن اجماع المتقدمين واجيب بجواز الاستناد الى غير الكتاب والسنة من القياس والا
ستنباط سلمنا لكن من ذلك ما يدل على عدم الاكتفاء من وجد بعد اهل الاجماع او الاكتفاء من وجد في عصرهم
المقلد للاجماع عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين اعتراضا على الاستدلال بالاية فيسقط وجوب الرد الى الكتاب
والسنة ويصير تقديره لكن [illegible] اذا اجمعوا فارددوا الى الكتاب والسنة اولا اذا اتفقوا على ذلك من غير رد اليهما والثاني
يقتضي تجويز وجود الاجماع من غير دليل والاول يقتضي [illegible] الى [illegible] لان طلب الحكم من الكتاب والسنة
معهما وجد منهما محال اذ طلب الموجود مستحيل فالحاجة تراك المستحيل عبث لا يصدر عن الحكيم وانما المراد
من الاية الحث على طاعة الرسول [illegible] من امر الدنيا والاخرة اذ [illegible] خطاؤهم فيه الوجه السادس التمسك
بالروايات الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطأ كقوله لا تجتمع امتي على خطأ والبحث اما في بنيته او كيفية
الاستدلال به والثاني [illegible] طرق ثلث الاول ادعاء الضرورة في تواتر معناه لنقله بالفاظ مختلفة بلغ مجموعها التواتر
كقوله لا تجتمع على خطأ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على الضلالة يد الله على الجماعة
ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطأ عليكم بالسواد
الاعظم وذلك جماعة الامة لان الامة اعظم من كل ما سواهم يد الله على الجماعة لا يبالي بشذوذ من شذ من خرج

من الجماعة

ايتي

من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى
لا يضرهم من خالفهم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال لا تزال الطائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلاث لا يغل عليهن قلب
المؤمن اخلاص العمل والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لن تزال امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيامة تفترق امتي الى [illegible] كلها في النار الا فرقة واحدة
[illegible] تلك الفرقة قال هي الجماعة فتقرير الاستدلال بهذه الاحاديث [illegible] معنى واحد وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطاء
الثاني ان الاستدلال من وجهين [illegible] الاحاديث قد تلقتها [illegible] باصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة [illegible] على [illegible] بالقدح
الاول اما الاول [illegible] مثل هذا الاصل العظيم [illegible] الاعداء [illegible] خلل امتنع ذهولهم عنه فلما لم يقدح احد
على الطعن [illegible] الثاني ظهر من التابعين اجماعهم على ان الاجماع حجة [illegible] وان استدلوا
على ان امتناع اذا اجمعوا [illegible] قطعا بصحة الثالث سلمنا انه اخبار احاد لكنها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل ظن انه
حجة فيجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون [illegible] اما الطريق الاول فهو ادعاء التواتر [illegible] لمنع بلوغ مجموعها حد
[illegible] الجواز [illegible] جماعة ثم ادعاء الضرورة اما في لفظها بان يقال [illegible] في كل واحد [illegible] هذا افادة
معنى واحد منقول بالتواتر والاول مسلم لكن يجب [illegible] ان كل واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة قطعا اذ لعل
دلالة البعض ظاهرا لا قطعا [illegible] احتمال ان يكون ذلك البعض هو الصحيح [illegible] المستدلين بهذا الاخبار يتمسكون
بواحد منها [illegible] لا تجتمع امتي على الخطاء [illegible] في العصر [illegible] والجواب واما الثاني فان كان المشترك [illegible]
الاجماع حجة [illegible] ان النبي قال الاجماع حجة وهو معلوم البطلان والا يجري مجرى خبره بدو واحد وانتفى الخلاف في
والحكم [illegible] الحديث [illegible] عليه الاسئلة والاجوبة ولو كان متواترا كان الاستدلال عليه [illegible]
[illegible] فان تواتر المعنى [illegible] الاستدلال [illegible] الاجماع حجة ليس
[illegible] وان كان المشترك معنى يلزم [illegible] كون الاجماع حجة [illegible] الاشارة الى ذلك المعنى واقامة الدلالة على
الاستلزام لا يقال المشترك تعظيم الامة [illegible] على الخطأ لانا نقول مطلق التعظيم المنافي [illegible] على الخطاء
والعظم الثاني واما الطريق الثاني فضعيف [illegible] الطعن فيها [illegible] احاد لا يقال [illegible] بانها
متواترة سلمنا لكن يجب الطعن فيها على التفصيل لانا نقول النقل بانها متواترة ان كان متواترة فهو متواترة عندنا لان
الخبر [illegible] متواتر [illegible] لكنكم علمتم تواترها [illegible] وان كان احاد [illegible]
احاد لان تواترها عند الصحابة والتابعين [illegible] الاحاد [illegible]
في التواتر [illegible] الطعن على التفصيل [illegible] فاده فالصحابة والتابعون
صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا صحتها ثم يجب عليهم الطعن على التفصيل قوله اجمع التابعون على صحتها بالاجماع

لم يحتج الى الاستدلال بصحة تلك الاخبار على [illegible] العلم [illegible] الى م

سط

بناء على صحة هذه الاخبار قلنا نمنع الاجماع على صحة الاجماع سلمنا لكن الصحة هذه الاخبار بل لابد فادعوا تواتر هذه بل كان تواترة
فان تلك الاخبار ظهر مراد عاء في المقاصد لما ايد وجود التواتر في تلك الاخبار كان عدمه ظاهرا سلمنا لكن نمنع جريان عادتهم
لعدم اجتماعهم على سكوت عن خبر الا وقد قطعوا بصحته فان الصحيح اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى ان المراة لا تنكح على عمتها
وخالتها بخبر واحد فثبت ان اجروها الطرق والعاكفين الاستدلال فكيف يلزم الحكم لا يجتمع امتي على الخطاء واعترض
ان المراد بالامة كل مؤمن الى يوم القيامة فخرج الاجماع عن كونه حجة وان اراد الموجود في عصر الخبر كان اجماعهم حجة لكن لا تعرف اعيانهم وبقائهم
فبعضهم الثاني سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن نمنع دلالتها على نفي الخطاء لاحتمال ان يكون نفيا للعزم عن الاجتماع على الخطاء
لسكوت الغير فاشتبه على الراوي فنقل مرفوعا على انه خبر الثالث سلمنا انه خبر لكن لم قلتم انه يدل على نفي كل الخطاء عنهم ويمنع عموم النكرة
المنفية فيحمل على نفي السهو والكفر جمعا بينه وبين قوله لا تجتمع امتي على ضلالة الرابع سلمنا اصابتهم لكن يجوز نفي الفتهم فان المجتهد
قد يكون مصيبا ويمكن احتراز من مخالفته والجواب عن الاول انه مرفوع بقولهم لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومن فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وعن الثاني ان عدالة الراوي يفيد ظن
صحة الرواية وهو كاف ولا يجوز دفع ذلك انه بالاستدلال بالكثرة المنصوص مع انه شرع في الرواية وعن الثالث ما تقدم
ان النكرة المنفية للعموم وفيه نظر لورود النفي على يجتمع لا على خطاء والحمل على السهو يبطل امتناع اجتماع الخلق العظيم على السهو فلا
بذكر التعظيم ولعدم اختصاص امته وكذا على الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلال خبر مستقل بنفسه ولان الضلال لا يقتضي
الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلال لا يقتضي الكفر كقوله ووجدك ضالا فهدى وفعلتها اذا وانا من الضالين وعن الرابع ان الامة على
قولين كون الاجماع حجة لا يجوز مخالفته ومنع كونه حجة فالقول بانه حجة يجوز مخالفته خارج عن قول كل الامة فلو كان حقا
لكانت الامة متفقة على الخطاء وهو ينافي الخبر ومن حجج المثبت دليل العقل وهو الذي عول عليه الجويني قال اجتماع الخلق العظيم
على الحكم الواحد يستحيل ان يكون لا لدلالة ولا امارة فان كان لدلالة كشف الاجماع عن وجودها فلا فرق خلاف الدلالة
هو بطء وان كان الامارة والا يجوز قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة
هذا الاجماع ولاستحال اتفاقهم على المنع من المخالفة والاعتراض عليهم اتفقوا الدلالة والامارة والمبطلون اتفقوا
على الحكم بالباطل وهم منتشرون في الشرق والغرب سلمنا لكن جاز ان يكون الامارة ونمنع الاتفاق على المنع من المخالف
سلمنا علما ان الاجماع للامارة ان يكون اجماع المخالف منها لا يهلك انهم للتعصيب في الاجماع الصادر عن الامارة بطلا
هو لك انهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع واعترض ايضا بان في اثبات الاجماع بنص يتوقف عليه واجيب بان المثبت
كونه حجة ثبوت نص معهود وصوف معد بطريق عادته لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور
الوجه الثاني اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعات ولان القاطع مقدم لا يلزم
فيلزم ان يكون المجمع عليه عدد التواتر في هذا الدليل وفيما سبق لانا نقول لو سلم لم يعد لوجه الثالث قد ثبت دعوانا

وقد ... في هذا الاجماع ... انهم لا يعصيون في اجماع صادر عن امارة

الي القضاة

الي القضاة التكليف فوجب ان يكون قول الامة حجة لدوام قيام الدلالة على اتصال الشرع والاعتراض الحجة عند الامامية قول
المعصوم وغيرهم القران والاخبار الاحاد والاجتهاد وعلى ان شرعنا منقطع بانقطاع التكليف كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ فدوام
كل واحد من الشرعين كدوام الاخر ولو بقي الحاجب لم يكن قول احد الاثنين حجة الحجة في الاخرى مثله احتج المنكرون بوجوه
الاول قوله تعالى تبيانا لكل شيء وصف الكتاب العزيز بانه مبين لكل شيء ومن جملة الاحكام التي اجمعوا عليها فلا حاجة الي
اجماع الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب والسنة وهو ينفي الحاجة الي الاجماع الثالث الايات
الدالة على وقوع الذنب من مجموع الامة كقوله تعالى ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذه يدل على
وقوع الخطاء من مجموع الامة فجاز ان يكون اجماعهم منه الرابع قوله عم بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا دل على خلو الزمان ممن تجتمع
من تقوم الحجة بقولهم وكذا ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما تنسى وما اختلف في القران
القران الذي الا قرن الذي يليهم ثم يفشو الكذب حتى لا يبقى الا شرار الناس الخامس كل واحد يجوز عليه الخطاء فكذا المجموع السادس
امة محمد كغيرهم من الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم السابع الاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل فلا يكون الاجماع دليلا كا
التوحيد وغيره والجواب عن الاول ان كون الاجماع حجة ثبت بالكتاب وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين كما في خبر الواحد
وغيره من الادلة وعن الثاني ان المجمع عليه ليس فيه تنازع فلا يجب رده ولا نافي رده الى القران والسنة بحيث ابقى الاجماع
وعن الثالث انها نافية ولكل من الادلة ... ولا يستلزم جواز الذنب من المجموع ولان التجويز العقلي لا ينافي الامتناع شرعي
وعن الرابع ان قوله بدا الاسلام يدل على ان اهل الاسلام هم الاقلون لا على انه لا يبقى من يقوم بالحجة لقولهم ولا ترجعوا
يعني كفارا الجميع ان يكون خطابا مع جماعة معينين او النهي لا يستلزم الوقوع وقوله علموا الفرائض يعني بجواز انقراض
العلماء ونحن نمنع الاجماع مع الانقراض وكلامنا في اجماع من كان من العلماء وكذا ما بعده ومعارض بقوله لا تزال طائفة من
امتي على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقوله وا شوقاه الي اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال
انتم اصحابي واخواني قوم يأتون من بعدي يفرون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وعن الخامس
ان كل واحد منهم يجوز عليه الخطاء منفردا في قوله لا في القول الذي اتفقوا عليه ونمنع ان كل واحد يجوز ان يخطئ في القول الذي
اتفقوا عليه وعن السادس بالفرق فانه تعالى فضل امة محمد صلعم على غيرهم وميزهم من بينهم وجعلهم شهداء على الناس
في تبليغ ... على ان ... الا ... وجماعة من العلماء ذهبوا الى ان اجماع علماء من تقدم من الامم حجة قبل النسخ
وعن السابع يجوز اثبات التوحيد بالاجماع سلمنا لكن الفرق بجواز التقليد في الاحكام الشرعية دون العقلية ولذا جاز
تقليد الواحد في الحكم الشرعي فتقليدها الكل اولى الفصل الثاني فيما اختلف فيه من الاجماع وهو منه وفيه مباحث الاول في احداث
القول الثالث كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها بالايجاب الكلي والسلب الكلي او الايجاب الكلي في البعض

والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين بهذه الاحتمالات الثلثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط وحجتهم عزوه للاظاهر بان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد منها وهو الذي اشتمل على قول المعصوم فيكون الثاني باطلا والثالث اولى بالبطلان واحتج الباقون بوجوه

الاول القول الثالث لما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن لانه الا عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجتماعهم على الباطل

الثاني الامة لما اختلفت اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر فتجويز الثالث ابطال لذلك وهو حجة القاضي عبد الجبار

الثالث القول الثالث لو امكن صحته لكان خطاء فيمتنع القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطاء بتضعيفهم وغفلتهم عنه وهو

الدليل الاخر على الاول وانه يرد على القائلين بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقيقة احد الاقسام بطلان الباقي ولما لم يعتقد وحدة المصيب يلزم من التمكن من اظهار القول الثالث كونه حقا لان المجتهد متى يتمكن من العلم بالاجتهاد الخطاء وفيه نظر لان المجتهد انما يتمكن من العلم بالاجتهاد والخطاء اذا علم كونه خطاء اما مع علمه وهذا مما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا عنهما لزم اتفاقهم على الخطاء ولا يمكن العمل به وعلى الثاني ان الايجاب الاخذ باحد القولين مشروط بان لا يظهر الثالث فاذا ظهر زال شرط ذلك الاجماع لا يقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا زال الشرط زال الاجماع في زمن الخلاف لانا نقول انه جائز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا ان الحكم عليهم بوجوب الترجيح وفيه نظر لان كل واحد منهما يعتقد انه على الحق وان القول المخالف خطاء فعدا جمعهم على الخطاء الثالث ونمنع ان كل منهما سوغ الاخذ بقوله او بقول صاحبه وعن الثالث انما يلزم نسبة الامة الى الخطاء لو كان الحق في المسألة متعينا اما على تقدير اصابة كل مجتهد فلا احتج المجوزون بوجوه الاول ان الاختلاف على قولين دليل تسويغ الاجتهاد والثالث حاصل عن اجتهاد وفي كان سائغا فيها

الثاني لو امتنع لما اختلف الصحابة بدليل جاز التابعين لاستدلال غيره لكن القول بهما ظاهر الثالث الوقوع ثابت جائز او الملازمة ظاهرة وبيان المعلوم ان الصحابة اختلفوا في جواز زوج وابوين وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوجين وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث التابعون ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال غيره اخرى بعكس ما اختلف الصحابة في قوله انت علي حرام يمين او طلقة او ظهار فاحدث مسروق التابعي سابعا وهو انه لا يتعلق به حكم والجواب عن الاول انه يدل على تسويغ الاجتهاد منهما ومنعهم من الثالث الفرق ظاهر بين الدليل المذكور لما صار اليه الامة في الحكم وبين العدل الثالث ولانه اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل اخر واتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر خالف له فافترقا وعن الثالث بان مسألة الزوج والزوجة مع الابوين من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره موافق للاجماع باعتبار ان كل صورة منهما موافق لمذهب في تلك الصورة نعم انما يخالف حين يستقر

الاجماع على احدهما بل حالة الاتفاق فلا يكون خارقا للاجماع لانه منهم وقال اخرون احداث الثالث ان لزم منه الفرق على ما جمعوا عليه لم يجز كالجد مع الاخ على قولين منهم من قال المال كله للجد ومنهم من قال يقاسمه الاخ فحرمان الجد منه يستلزم رفع الاجماع وهو اعطا الجد قسطا من المال وكالجارية اذا وطئها المشتري فوجد بها عيبا فقال بعضهم يمنع الرد وقال اخرون يرد مع العقر فالقول بالرد مجانا خارق للاجماع وكالنية في الطهارات قيل انها معتبرة في الجميع فالقول في البعض فالقول بعدم اعتبارها في شيء انها خارق للاجماع وان لم يلزم من احداث الثالث رفع ما اتفقوا عليه جاز لان المحذور مخالفة الاجماع او ما يستلزم منها فاذا لم يكن الثالث كذلك جاز كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال الباقون باعتبارها في الجميع جاز ان يقول متجدد باعتبارها في البعض موافقة لمعتبرها في الجميع في تلك الصورة وعدم اعتبارها في البعض الاخر موافقة لمن لم يعتبرها في الجميع في ذلك البعض وليس فيه لا رفع حكم مجمع عليه وكفسخ بيع النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها اجمع وقال اخرون بعدمه فيها اجمع فالفرق لا يرفع اجماعا وكما يوث مع الزوج قال بعضهم للزوج حصته من الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون بل للزوج حقه وللام ثلث الباقي وللاب الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن جعل للام ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاها ثلثه هنا فاعطاؤها ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث الباقي في الاخرى لا يرفع اجماعا وهو الوجه لانا نقول لا يقال انه فصل ولم يفصل احد فقال خالف الاجماع لانا نقول عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه والا لامتنع القول فيما تقع متجددة فان عدم القول لا يكون قولا بالعدم [illegible] فرعدم الفصل بين المسئلتين اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل بينهما وتحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما فانه لا يجوز الفصل حكموا بين ما حرم كل شيء في بعض الاحكام واقسام ثلثة ان حكم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او الحرمة وان يحكم البعض فيهما بالتحريم والاخر بالتحليل وان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما ففي هذه الصورة اذا دل دليل على حكم في احدهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن منهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي حكم ذوي الارحام فهذا لا يسوغ خلافهم فيه بتفرقة ما جمعوا بينهما الا انه متاخر عن سائر الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او علته ولان منع المخالفة مستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان احتج المانعون من الفصل مطلقا بان بين الاول اذا قال بعض الامة بالتحريم في المسئلتين وبعضها بالتحليل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون الفصل ردا للاجماع الثاني اذا اختلف الامة على قولين فقد اوجبت كل طائفة منهما القول بقولها او بقول الاخرى ومنعت عن غيرها فتسويغه رفع لهذا الاجماع والجواب عن الاول بمنع النزاع فيما اذا اتفقوا على اتحاد الحكم

او علمنا فان اورد نقض حكم قائل باحدهما في مسئلتين مخصوصتين لكن يمتنع عدم الفصل فانه التنازع وعن الثاني انهم اوجبوا بشرط عدم
الفرق ثم بعض المجتهدين من المسلمين فان منعوا الالتفات الى هذا الشرط فهو النزاع وقال بعض العلماء يجوز الفصل مطلقا
لان [illegible] تكلم في زوج وابوين للام ثلث الباقي وقال في زوجة وابوين للام ثلث الاصل فقال في احدهما بقول ابن عباس
وفي الاخرى بقول باقي الصحابة ودعوى كون القول الثالث مخالفا للاجماع ناشيا من غلط ولا كان ناشيا لا يفصل فرق بين مسئلتين مع [illegible]

البحث الثالث في جواز الاجماع بعد الخلاف اذا اختلف اهل كل عصر في المسئلة على قولين فهل يجوز لهم ان يتفقوا بعد استقرار خلافهم
على احد القولين والمنع من الاخر ويكون اجماعا كالمبتداء لم يختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبره
اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلا قاطعا ومنهم من منع منه مطلقا
وهو قول ابي بكر الصيرفي والحق الجواز لنا ان [illegible] بعد [illegible] عدم الاتفاق [illegible] العدول عن [illegible] الى الاخر اذ لا يخرج
الاخر [illegible] بذلك عن قول كل الامة [illegible] اجماعا [illegible] هذا على مذهبنا لان المعتبر قول
المعصوم فاذا [illegible] الاجماع على احد القولين [illegible] الامام فيكون حقا انما الاشكال عند المخالفين [illegible] الاجماع
الاجتهاد احتج المانعون بان الاجماع [illegible] على جواز الاخذ باي القولين كان ادى [illegible] الاجتهاد اليه فلو اجمعوا
على احدهما كان الاجماعان حقين فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن نسخ الاجماع والنسخ به [illegible] ولان [illegible]
ان يتفق اهل العصر [illegible] ويتفق اهل العصر الثاني على خلافه والجواب منع اجماعهم على الاخذ باي القولين كان لان احدهما
لا يجوز ان يكون خطاء كما اذا اجتهد الحاكم فاخطاء فله اجر وان اصاب فله اجران [illegible] اجماع [illegible]
مطلقا وبشرط عدم الاتفاق معلوم لكن الاتفاق [illegible] الشروط [illegible] لكنهم جوزوا الاخذ باحد القولين فاذا
اجمعوا عليه كان موافقا لاجماعهم [illegible] ولانه لو اتفق اهل العصر الا واحد على حكم وخالفهم [illegible]
لم يمتنع ان يظهر له ما ظهر لهم [illegible] اجتهاده الى قولهم [illegible] على الخطاء [illegible] المصير اليه لزم
[illegible] الخطاء عليه [illegible] الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الامة والزامه [illegible] قطعا وان لم يمنع منه
فقد حصل الوفاق بعد الخلاف اجاب بعض المخالفين بانا لا نجزم [illegible] بالرجوع اليه لكن لا نقول لانه [illegible] عليه
[illegible] من جهة العقل بل من جهة السمع [illegible] تعارض الاجماعين [illegible] التكليف
بالمحال [illegible] اصاب الحق [illegible] دليلا [illegible] تعارض الاجماعين [illegible] باشتراط [illegible]
والفرق [illegible] بين الاتفاق و[illegible] الاجماع عقيب الخلاف [illegible] الاجماع
عقيب الاجماع ولم [illegible] عقيب الاختلاف [illegible] الحكم عليهم [illegible] لو اختلفوا في
المسئلة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل [illegible]
الجواز لما تقدم [illegible] اما عندنا فلا يجوز [illegible] وقد تقدم [illegible] البحث الرابع في جواز اتفاق

اهل العصر الثاني

اهل العصر الثاني اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز لاهل العصر الثاني الاتفاق على احدهما الحق ذلك لانه يكون اجماعا يحرم مخالفته
ومنع منه [illegible] المصير الى القول الاخر وهو قول المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية وهو ابو الحسن الاشعري
والجويني والغزالي [illegible] الاصوليين بامتناعه لنا [illegible] كل مجتهد الى ما [illegible] اليه الاخر لظهور دليل عنده ولو
[illegible] ذلك الواحد جاز الجميع والعلم به [illegible] ولو جاز وقوع الاجماع كان حجة لثبوت المقتضي وهي ادلة الاجماع السالمة عن معارضة ما [illegible]
الخلاف [illegible] حالة [illegible] الخلاف وعدمه ولانه اجماع [illegible] حجة في [illegible] اهل الاجماع في حال الفكر وهذا
[illegible] المخالف [illegible] فالنزاع [illegible] ذلك [illegible] وقوع الاجماع وامكان [illegible] انعقاد
[illegible] حجة [illegible] قطعا [illegible] القضاة [illegible] بوجهين اعترضهما ابو الحسين [illegible] لا يجتمع امتي على خطاء
لا يكون قول اهل العصر الثاني خطاء [illegible] انه ليس خطاء لكن يجوز [illegible] المخالفة [illegible] اجمعوا على انه يجوز [illegible]
اعتراض [illegible] الاجماع فيه [illegible] اتفاق اهل العصر على احد القولين [illegible] يجوز مخالفته ام [illegible] لان ما ذكرتم لا يدفع الا
عتراض فان السائل يقول [illegible] مخالفتهم [illegible] الاجماع الثاني الاجماع المبتداء لا يجوز مخالفته وكذا اذا اختلفت الصحابة ثم
اتفقت [illegible] اذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة اعترض [illegible] الاجماع
فذلك رجوع الى الادلة السابقة سواء كان للقياس [illegible] العلة لا يقال [illegible] الاجماع [illegible] هذه علة معلومة والاصل
[illegible] الجماعة [illegible] اتفاقهم على الحكم [illegible] من ذكر الادلة [illegible] بها دون القياس [illegible] جملة معلومة وليس
ان يجعلوا العلة في الاصل كونه اجماعا اولى من ان يجعلوها كونه اجماعا [illegible] حكى قاضي القضاة في الدرس عن قوم
انهم قالوا اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم الخلاف احتج المخالف بوجوه الاول [illegible] فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول اوجب الرد الى الكتاب الثاني [illegible] اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم [illegible] جواز الاخذ بقول كل واحد من الصحابة واطلق
وهو يتناول ما حصل بعده اجماعا وما لم يحصل الثالث اختلافهم على قولين يتضمن الاجماع على الاخذ بايهما كان فلو انعقد الا
جماع [illegible] تصادم الاجماعات الرابع لو كان قولهم اذا اتفقوا حجة لكان قول احد الطائفتين اذا مات الاخرى [illegible] والثاني باطل لان
الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة لان المقتضي وهو كون المجمعين كل المؤمنين في العصر موجود
في الطائفة الباقية الخامس لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان [illegible] لدليل [illegible] خطاء والتالي [illegible] انه لو وجب [illegible] على
اهل العصر الاول [illegible] السادس اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اجماعهم وحده حجة السابع [illegible] اهل العصر الاول لو اختلفوا
على قولين [illegible] احداث ثالث واهل العصر الثاني [illegible] اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قولا لواحد منهم فيكون القطع
بذلك [illegible] ثالث الثامن [illegible] كالاحياء ولهذا يحفظ اقوالهم ويحتج بها وعليها ولو لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال
التي اختلفوا فيها حال حيوتهم فكذا لا ينعقد بعد موتهم التاسع لو كان هذا الاجماع حجة [illegible] يوجب ترك احد القولين [illegible] انعقد حكم
حاكم ووجب نقضه بعد الاجماع على خلافه [illegible] الدليل القاطع والثاني [illegible] انعقاد اجماع العصر الاول [illegible] هذا القضاء

فتنعقد على خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان التنفيق بالاجماع رد الى الله تعالى والى الرسول لانه المستند وهو التنازع مفقود في
العصر الثاني وعن الثاني بعد التسليم الحديث انه مخصوص بتوقف الصحابة في الحكم حال [illegible] انه لا يجوز الا [illegible] الحديث لكون بعد
انعقاد الاجماع موجب خصيصته بمحل النزاع فيه لانه مخصوص بالحي [illegible] ولانه محمول على ما اذا لم يظهر احدا مانع المخالفة ولذا يكون الاختلاف
تعطيلا لهما كان بل المصيب منهم الثالث علم ان الاجماع على الاخذ باحدهما كان مشروطا بعدم الاتفاق عند القائلين بان كل مجتهد
مصيب ولانه منقوض باتفاقهم حال الاستدلال على تجويز الاخذ باي قولين شاء فالدليل عليه يدل على الوقف مع عدم الدليل ولانه اذا جاز ان لا
يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة لعدم الاولوية واذا لم يكن الاول حجة لم يلزم تحريم
الاتفاق الثاني [illegible] جهل المصيب [illegible] اجماع الفريقين على الاخذ بقولهما ايضا كما لا بد الحق واحد وان
عليه دليلا [illegible] وعن الرابع انا نقطع [illegible] احدى الطائفتين ان قول الطائفة حجة [illegible] اختار انه يخف
بعض [illegible] وعن الخامس لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لم يكن اجماعهم اذا لم يستقر خلافهم حجة وعن السابع
كون القطع [illegible] لا [illegible] لو انعقد الاجماع على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا
فانه [illegible] عدم ذلك الشرط [illegible] الاستدلال [illegible] اجماعهم بعد ذلك وعن الثامن ان
بقاء [illegible] كونها [illegible] انعقاد الاجماع [illegible] المتنازع وان [illegible] ذكروا هذه الا ان [illegible] انعقاد
الاجماع وانه [illegible] وعن التاسع انا لا ينقض الحكم [illegible] مقطوعا به في زمان عدم هذا الاجماع وانما ينقض لو حكم
حال قيام الدلالة القاطعة على فساده تذنيب لو انقسم اهل العصر الى قسمين [illegible] احد القسمين كان قول الباقي حجة اما عند
من [illegible] بقاء المعصوم واما عند المخالف فلان [illegible] انفراد ذلك القسم ودخوله تحت ادلة الاجماع وكذا لو كفر
احد القسمين البحث الحادي في ان انقراض اهل العصر هل هو شرط ام لا اختلف [illegible] لذلك مذهب الامامية [illegible] ليس بشرط وهو
مذهب المعتزلة والاشاعرة واكثر اصحاب [illegible] وابي حنيفة [illegible] احمد بن حنبل [illegible] ابو بكر ابن فورك انه شرط
وفصل بعض الناس فقال ان كان اتفاقهم عن قولهم وفعل او عنهما لم يكن شرطا وان كان عن قول بعضهم وسكوت الباقين
كان شرطا لنا وجوه الاول قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالعدالة وهي تنافي الاجماع على الخطاء وكذا قوله
لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وغيرها من ادلة الاجماع الثاني ان الاجماع انما يتحقق لو دخل
المعصوم فيهم وقوله حجة ولا يعتبر عدمه الثالث لو اعتبر انقراض العصر لم يستقر الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة مجتهدون
من التابعين فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر ولا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة المجتهدين في الكلام فيهم الى بعضهم كالكلام
في عصر الصحابة فان لا ينقرض عصرهم حتى لا يحدث تابع التابعين فيكون اجماعهم مشروطا بموافقتهم وهكذا لا يقال يكفي
الانقراض عصر المجتهدين عند حدوث الواقعة لا من يحدث فلا يلزم اعتبار عصر التابعين اذا حدث منهم مجتهد بعد الواقعة
لانا نقول على تقدير ان يحدث من التابعين واحد من المجتهدين قبل انقراض عصر المجتهدين من الصحابة عند الواقعة وكذا

ويتبع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى ان يحدث ما بعدنا بل لزم عدم تحقق الاجماع على ذلك التقدير وهذا
الاحتمال متحقق في كل اجماع فلا ينعقد اجماع فان اعترض ابو الحسين بان من اسقط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك
التابعين في اجماعهم فقال احمد بن حنبل لا يدخل التابعين في اجماع اهل ذلك العصر مع اشتراط انقراض العصر وقالوا يجوز رجوع
المجتهدين لبعضهم عما اجمعوا عليه وحينئذ يندفع الاشكال وينقدح [illegible] دخول التابع المعاصر في اجماعهم ولا يمتنع ان
يكون المشترط هو انقراض عصر المجتهدين عند حدوث الحادثة واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من لم يدركه
عصرهم فيندفع الاشكال وفيه نظر لان المجتهد التابع المتجدد يجوز له المخالفة اذا لم يسبقه اجماع فيخالف وهو حجة عليه
وانما يسوغ المخالفة لو احتمل كون قول المجتهدين خطاء اذا لم يجز له المخالفة وانقراضهم لا يوجب تصويب قولهم وصيرورته
حقا قطعا لقوله احمد ليس بجيد وعدم اشتراط انقراض عصر التابعين مع [illegible] لاهل الاجماع وقوله شرط [illegible] ومعتبر في تحقق
فاشتراط انقراض غيره تحكم محض لان المقتضي لاشتراط الانقراض هو امكان رجوع بعضهم عن قوله الى ما فيه الاتفاق
دليل عليه ثابت هنا الرابع لا خلاف في ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر والحجة ليست في انقراض العصر والا لكان حجة
من دون الاتفاق وهو باطل قطعا ولا في مجموع الامرين وهو اتفاقهم وانقراض العصر والا لكان موتهم مؤثرا في كون
اقوالهم حجة وهو محال لحال النبي صلى الله عليه وآله فالمؤثر في كونه حجة هو الاتفاق لا غير اعترض بجواز كونه اتفاقهم حجة بشرط عدم
المخالف لهم في عصرهم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس [illegible]
ينبغي له الرجوع عما اجمعوا عليه لكانوا شهداء على انفسهم الثاني ان عليا عليه السلام رجع [illegible] الاول ولا اعتقاد لكان رأي ورأي
عمر ان لا يبعن ثم رأيت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وفيه اعتبار عبيدة على حصول
اجماع مع مخالفته عليه السلام الثالث ان ابا بكر سوى بين الناس في القسم ولم يخالفه احد في زمانه ثم خالفه عمر بعده الرابع
المجتهد ما دام حيا يبحث ويتفحص عن الادلة ويكون في التامل والنظر فلا يستقر الاجماع الخامس قول المجتهد لا يزيد على
قول النبي صلى الله عليه وآله فاذا كان موته شرطا في استقرار الحجة في قوله فاعتباره في اهل الاجماع اولى السادس ان الاجماع ربما كان عن اجتهاد
وظن ولا يحرم على المجتهد اذا تغير اجتهاده والا لكان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو باطل لان الراي الاول ينعدم
لقوله تعالى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي فلا يكون مانعا من الثاني السابع لو اعتبر في عصرهم لبطل مذهب
المخالفين في عصرهم بموتهم لانه من بقي منهم كل الامة وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان كونهم شهداء على
غيرهم ان لا يكونوا شهداء على انفسهم من حيث المعصوم وليس حجة بل قبول شهادتهم على انفسهم اولى لعدم التهمة
وفائدة التخصيص التنبيه بالادنى على الاعلى كما قد يقبل اقرار المرء على نفسه ولا يقبل شهادته على غيره ولان المراد
كونهم شهداء يوم القيمة على الامم بالابلاغ انبيائهم فلا يكون حجة في محل النزاع الثاني قول ابي عبيدة رأيك في الجماعة
لا يدل على انه اجماع وانما اراد له انضمام القولين ارجح من الانفراد على ان قول عبيدة ليس حجة وقول علي عليه السلام لا يدل على

١

الاجماع بل علي انه قول بغير خاصرتهم انه وهو علي ان الامامية مشواهد الحديث بالكلية لان عليا لم يكن يقول برايه وعن الكاشف نم الاجماع
علي قول ابي بكر فانه مرارا عمر في التسوية وقال كالعلوم لجاهد في سبيل الله بنفسه وماله ترحل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما
علوا الله انما اجورهم علي الله وانما الدنيا بلاغ ومنها الرابع ان اهل الوايتي لا يستقل بعدم حصول الاتفاق فهو يبطل لانه كلام
في انه لو حصل لكان حجة وان اراد وانه لا يكون حجة حين حصوله فهو النزاع ومنها الخامس انه جمع بين المتفقين بغير دليل مع ظهور
الفرق فان قول النبي صلعم في معرض النسخ فهو انما يكون بوحي قاطع ورفع القاطع بمثله علي طريق النسخ جائز بخلاف رفع حكم الاجماع
القاطع بالاجتهاد ومنها السادس ان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون عن اجتهاد ولا يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد
بغير دليل بعد الاجماع قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه بالنقل بخلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني بمثله ومنها السابع قال بعضهم نعم
يبطل قول المخالف بموته وينعقد الاجماع بقول من بقي وقيل لا يبطل مذهبه ولا ينعقد اجماع بعده لان من بعده ليس كل
الامة بالنسبة اليها مسئلة التي خالف فيها الميت فان قول الاول لا يبطل بموته ومن دخل لا نسلم لو اجمعوا بعد موته علي حكم آخر
لكان حجة لانهم كل المؤمنين وكل الامة وهو وصف حقيقي لا يعتبر بالنسبة المجموع اوهم كذا في صورة النزاع قد
ذهب كثير ممن يعتبر انقراض العصر في الاجماع العود الي اعتباره في السكوتي لاحتمال رجوع سكوته الي التفكر في الحكم فاذا مات
عرف سكوته كان عن رضا وليس بشيء لان السكوت ادل علي الرضا لوجب ان يحصل ذلك قبل الموت والا لم يحصل بالموت
لاحتمال موته علي ما كان عليه قبل موته البحث الخامس في ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فاجازه جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة وهو الحق ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية لنا خبر الواحد
دليل ظني يثبت به الاجماع وتخصيص العموم وتقييد المطلق فيثبت به الاجماع كغيره من الاحكام ولان ظن
العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا علي السنة
ولان الكتاب والسنة اصل الاجماع فلما جاز التمسك بمظنونهما فبمثله اولي ولقوله صلعم نحن نحكم بالظاهر وهو يتولى السرائر فيدخل فيه
الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا ولان نقل الظني موجب للعمل فالقطعي اولي احتج المخالف بان الا
جماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول احادا اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد
عن الرسول صلعم وذلك لان الامة اجمع من الامة اجماع قاطع علي جواز الاحتجاج به وبغير قاطع من كتاب او سنة وما عدا ذلك
في الظهور غير محتج به في الاصول وان احتج بها في الفروع والجواب كلام النبي صلعم اصل من اصول الدين ويقبل فيه
خبر الواحد وبالجملة فمسئلة دائرة علي اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلي عدم اشتراطه فمن اشترط
القطع منع من كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول علي لسان الاحاد عنده
حجة والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين اما من جهتنا فيما فان نقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب للعمل
من حيث الثبت فان نقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر البحث السادس في ان اجماع العترة حجة اختلف الناس في

الخامس

ذلك فذهب الامامية والزيدية وانكره الباقون لنا وجوه الاول انه ثبت عصمة الامام الثاني قوله تعالي انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم واكد الله ذلك بوجوه الاول لفظة انما الدالة علي الحصر والتاكيد
الثاني اللام التاكيدية في ليذهب الثالث الاتيان بلفظ الاذهاب الدال علي الازالة بالكلية الرابع الاتيان بالماهية التي تستلزم نفيها نفي
جميع الجزئيات الخامس الاتيان بلفظ ان يذهب الدال علي تحققه في كل حال دون الاذهاب السادس تقديم الفعل المتعلق بينهما فرق
بين ان يفصل والفعل السابع تقديم لفظة عنكم الدالة علي شدة العناية الثامن الاتيان بالايم عليهم بالاسم تعظيما لهم التاسع الندا
علي وجه الاختصاص نحن العرب اقرى الناس للضيف العاشر تاكيد الذهاب بلفظ التطهير الدال علي التنزيه عن كل دنس الحادي عشر تاكيد
التطهير بمصدر لا يقال انها نزلت في الزوجات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن والجواب من وجوه الاول لو كان كذلك لقال عنكن و
لكن لما تقدم اهل البيت عم علي وفاطمة والحسن والحسين عم للاجماع علي انه لما نزلت هذه الاية لرسول الله صلعم عليهم
كساء وقال هؤلاء اهل بيتي فدخلت ام سلمة لست ام اهل البيت فقال صلعم لها انك علي خير ولم يجعلها منهم فلو كان
راجعا الي الزوجات لدخلت فيهن ولاجاب ام سلمة الرابع لفظة انما للحصر وهي دالة علي انه تعالي ما اراد ليذهب الرجس عن كل
الا عن اهل البيت لكنه غير جائز لانه تعالي اراد زوال الرجس عن الكل واذا تعذر حمله علي ظاهره وجب حمله علي زوال الرجس
عنهم ان ذكر السبب لارادة المسبب جائز وزوال الرجس هو العصمة فيحمل الرجس علي عصمة اهل البيت عم وكل من قال بذلك جعل
المراد منه عليا وفاطمة والحسن والحسين عم فلو حمل علي غيرهم لزم خرق الاجماع الخامس ان المراد منه متى واجب الوقوع مطلقا
عنهم وعندنا انه افعال فيكون وقوع الرجس منهم محالا وهو لا يثبت في حق المعصومين لا الزوجات لعدم وقوع الذنب
منهن اعترض علي الاول بان المنع من نفي الخطاء عليهم لا من دخولهن فيه وعلي الثاني بما روي عن ام سلمة انها قالت
يا رسول الله السعة من اهل البيت فقال ان شاء الله ولان اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه بغيرهن خلاف
الاصل وعلي الثالث بمنع دلالة الاية علي ازالة كل رجس لان المعرف اللام للتعريف لا يفيد العموم والجواب عن الاول ان الخطاب
المتناول للذكور حقيقة لا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد وقد سبق في باب العموم لان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم
العصمة في حقهن وعن الثاني ان الراوي ما قلناه وهو قوله صلعم انك علي خير ومنع كونه اهل البيت حقيقة فيهن وخلاف
الاصل يصار اليه عند تعذر الاصل وقد بينا امتناعه وعن الثالث بما تقدم من ان المنفي الماهية من حيث هي هي الا اللام
اما للعموم فالمطلق للعهد ولا سبق لذكر الرجس او للتعريف للماهية والطبيعة وانما يصح نفيها عند نفي كل الجزئيات
الثالث قوله تعالي قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربي جعل اجر الارشاد والهداية التي بها استحقاق الثواب الدائم مايفيد مودة
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الرابع تواتر النقل عنه صلعم انه قال اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي جاز ان يكون منقولا لهذه الدعوى التي يدعيها الخصم حصر التمسك بهما اعترض بانه خبر واحد
والامامية تمنع في العمل به ولانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة فلم قلتم ان قول العترة وحدها حجة والجواب

الاول والثاني

ولما ... الاول

ان الامة اتفقت على قبوله ونقله لبعضهم للاستدلال به على صحة اجماعهم وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم ولا يتوقف كون قول العترة حجة
على مقاسمة الكتاب كالعكس الرابع اهل البيت مهبط الوحي والنبي صلى الله عليه وسلم منهم وفيهم فالخطأ عليهم ابعد ولا ينقض بتزوج ... لا يشعر له
وعدم تميزهم واعتبارهم في الاحكام الشرعية احتج المخالف بان عليا قد خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد منهم خالف ان قولي حجة
فلا تخالفني والجواب انه عرف انه لا يتبعه والا لم يخالف البحث الثاني في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئ في الاصول من المسلمين اختلف في
انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فقيل بانعقاده وهو الحق عندنا لا نتخالف ان يكون قول الامام
خارجا عن الجميع قطعا ولا يجوز ان يكون الامام هو ذلك المبتدع فتعين ان يكون من الباقين وقيل حجة ولا اجماع فاختلفوا في تقريره ان لم
يكفر ببدعته فقد اختلف فيه فقيل لا ينعقد دون موافقته لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من عداه بعض المؤمنين فلا يكون قوله حجة قطعا
ان يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهلية في الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهدين ولا يقال
الفاسق لا يقبل اخباره فيجري مجرى الكافر والصبي لانا نقول انما لم يقبل قوله فيما يخبر به اذا لم يدل على صدقه وكان عالما بفسقه بخلاف
الصبي لعدم القابلية وقيل ينعقد دونه لمخالفته لانه فاسق ولا يعتبر الفاسق بجهله كالكافر لا يعتد بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد عليه بل على
غيره فيجوز له مخالفة الاجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره وان كفر ببدعته لم يعتبر كونه في الاجماع بالاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة
المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة امة محمد بالرسالة او من بعث النبي صلى الله عليه وسلم اليه على اختلاف التفسيرين منهم الشهادة بالعصمة
للجميع لا للمؤمنين منهم وعلى تقدير انعقاد الاجماع بدونه لا اعتبار بجهله بكفره فلو خالف فيه مسئلة فرعية بقي مصرا على المخالفة حتى
تاب عن بدعته ولو اسلم الكافر لانعقاد اجماع جميع الامة قبل اسلامه كما لو كان ثم خالف ان شرط في الاجماع انقراض عصر المجتهدين
ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع جهلا فيه هذا المبتدع الكافر فهو معذور اذا لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بمخالفته كمن الحاكم
لشهادة الفاسق مع جهله وان علم ببدعته وخالف الاجماع بجهله ان تلك البدعة بكفره لم يعذر لتقصيره عن البحث والسؤال من علماء
الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بدليل لا بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد والا فلكونهم ان
سوغناه في الاصول واعلم انه لا يجوز لنا التمسك على كفرهم في تلك المسائل باجماعنا انه اذا ثبت خروجهم عن الاجماع لم يثبت
كفرهم في تلك المسائل خلو ابثنا كفرهم فيها باجماعنا وجب ... اهل القبلة فانه يعتبر في الاجماع عند اكثر المخالفين
لانها لا تزيل اسم الايمان فيكون قوله من علماء قول بعض المؤمنين وليس يعتبر عند الباقين لخروجهم من اسم الايمان بالمعصية لكن اعتد
الامامية للعلم بدخول الامام في غيرهم الفصل الثالث فيما ادخل في الاجماع وليس منه وفيه مباحث البحث الاول في الاجماع السكوتي
اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي و
جماعة من الفقهاء وداود الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله البصري انه ليس باجماع ولا حجة وهو الحق
وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية انه اجماع وحجة لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي
وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا

حجة وان لم يكن

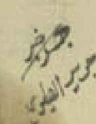
وحجتنا ان السكوت يحتمل وجوها غير الرضا كالاول ان يكون في باطنه ما يمنعه من اظهار القول وقد تظهر عليه قرائن السخط
بقاياه الثاني ان يراه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه الثالث ان يعتقد اصابة كل مجتهد فلا يرى وجوب الانكار الرابع
ان يرى الانكار لوجود حكمة ورأى المبادرة معصية فسكت الخامس ربما اعتقد عدم القبول من الانكار كما نقل وعدم الا
الالتفات اليه فيلحقه ذل كالحسد في نفسه من غير فائدة السادس ربما هاب القائل وخشي وقوع فتنة بسبب الانكار كما نقل عن ابن
عباس وافق عمر في مسئلة العول واظهر الانكار عليه بعده وقال هبته وكان مهيبا السابع ربما كان في مهلة النظر فلم يستنح له
المسارعة الى الانكار لجواز كونه صوابا الثامن ربما ظن ان غيره انكر وكفاه مقامه في هذا الواجب وان كان قد غلط فيه التاسع
ربما اعتقد ترك الانكار صغيرة فلم ينكره واقدم على فعلها العاشر ربما اعتقد كون الفتوى من الصغائر فسكت عن الانكار
هذا ومع هذه الاحتمالات لم يبق الدلالة على الرضا قطعا ولا ظنا ومن هذا قال الشافعي ثم ما قال لا ينسب الى ساكت
قول اعترض بان هذه الاحتمالات وان كانت منفحصة عقلا لكنها خلاف الظاهر من ارباب الدين لبعد عدم الاجتهاد التي
من الواقعة من الخلق الكثير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم وبعد عدم تأديه الاجتهاد الى
شيء من الاحكام لان الظاهر انه من حكم الا ولله تعالى فيه دلائل وامارات تدل عليه والظاهر من اهلية الاجتهاد اظهارها الا
طلاع عليها والظفر بها واحتمال تأخير الانكار للتروي والتفكر محال عادة في حق الجميع خصوصا مع مضي ازمنة كثيرة من غير
نكير واحتمال السكوت عنه لكونه مجتهدا لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ماخذه كما جرت عادة المجتهدين
وائمة الدين فيما بينهم لتحقيق الحق كما في مسئلة الجد والاخوة والعول وانت علي حرام وغيرها واحتمال التقية بعيد لانه
انما يكون فيما يحتمل المخالفة ظاهرا وليس كذلك لان مباحثة المجتهدين غير مستلزم له لان الغالب انهم اهل الدين وارباب
فلو خالف المباحث لهم مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر عليه السلام على عمر في عزمه على اعادة الجلد على احد الشهود على المغيرة
بقوله ان كان حين ثم صاحبك وورد معاذ عليه في عزمه على رجم الحامل بقوله ان جعل الله لك عليها سبيلا فما جعل لك الله
على ما في بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وردت المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها ايعطينا الله
بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال امرأة خاصمت عمر فخصمته وفيه نظر لان كثيرا من الاحكام
خفيت عنهم ابي عليهم البحث عنها لعدم وقوعها وعدم الحاجة اليها ودليل ما صار اليه الحنفية ان المقصود من الناظر طلب
اداء الاجتهاد الى اصابته وقول ابن عباس يدل على احتمال الخوف واحتمال السكوت لكونه مجتهدا لا يمنع من مباحثته ومناظرته لاعتقاد
اصابة كل مجتهد احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة مدة طويلة فان اتفقوا واختلفوا اظهروا القول
الخلاف والقول به فاذا لم يكن هناك تقية ولو كانت لظهرت واشتهرت فيما بين الناس ولم يظهر بسبب العقد ولا الخلاف علم حصول الموافقة والجواب
ما تقدم من الاحتمالات احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المشتهر بين الصحابة اذا لم يعرف له مخالف فيكون اجماعا والجواب
المنع من الاجماع على ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان القول اذا كان من حاكم امتنع السكوت على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجالس

الحكام ولنا انهم كانوا يحكمون بخلاف ما يعتقدونه ولا ينكر عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار
المذاهب فاما حال الطلب فالخصم اسلم [illegible] الكونهما مع رضا سواء كان مع الحاكم او مع غيره البحث الثالث في قول الصحابي اذا لم يعرف له مخالف
اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل الحل والعقد في [illegible] قولا ولم ينتشر بين اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف هل يكون
اجماعا ام لا والحق انه ليس كذلك وعليه الاكثر لانه انما يستقيم كونه اجماعا من اهل العصر اذا علموا به وسكتوا عن الانكار كما تقدم
فاما اذا لم يبلغهم فيمتنع رضاهم به او خطؤهم ومع ذلك يحتمل انه لم يكن لهم في ذلك المسئلة قول لعدم حضورها بابهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون
موافقا للمنقول الينا وان يكون مخالفا ولا يتحقق الاجماع البحث الرابع في انه اذا استدل اهل العصر بدليل او ذهبوا الى تاويل لو استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل آخر او ذكروا تاويلا آخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال الاول والتقدير
ولا الطاق فاذا اجمعوا على الخطاء وهو باطل واما التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يقع كما لو فسروا المشترك
باحد معنييه ثم جاء من فسره بمعنى آخر فانه ان كان المشترك لا يجوز ارادة معنييه منه فهذا التاويل يقتضي فساد المتقدم او لو يقال انه
تكلم باللفظ مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على صحته وان لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد المتقدم فان كان اهل العصر الاول
قد نصوا على ابطال الجديد من التاويل لم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه قطعا الا
قطعيا فيه وان سكتوا عن الامرين فقد ذهب الجمهور الى جوازه وهو الحق ومن الاصحاب من منع لنا ان الاكثرين في كل وقت يستخرجون
ادلة وتاويلات لم تكن متقدمة من غير انكار احد فكان اجماعا احتج المخالف بوجوه الاول الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون
حراما لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الثاني قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف مع ولاية دل على ان اهل العصر الاول قد امروا
بالمعروف يقتضي كونهم امروا بكل معروف فلو كان الدليل والتاويل الذي لم يذكروه معروفا لكانوا قد امروا به فيكون منكرا الثالث لو كان الدليل الثاني
او التاويل الجديد صحيحا لم يخف على الصحابة مع تقدمهم في العلم والجواب عن الاول ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين خرج مخرج
الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون وما لم يتعرض له المؤمنون بنفي ولا اثبات لا يكون اتباعه اتباعا لغير سبيل المؤمنين والحاصل
ان الذم على ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والمحدث للدليل الثاني والتاويل عمل بما ذكره الدليل اهل العصر الاول ولا ابطاله
لانه ضم دليلا الى دليل ولم يرتكب ما نفوه اعتقادا ولا قولا ثم ليس في الدليل الثاني والحكم الا انضمام دليل الى دليل ولم يكن
سبيلا للمؤمنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني المعارضة بمثله وينهون عن المنكر يقتضي نهيهم عن كل منكر فلو لم يتعرضوا للدليل
الثاني والتاويل الذي لم يكن منكرا وعن الثالث انهم اكتفوا بالدليل الواضح والتاويل الواضح عن غيره فلم يطلبوا الزيادة

البحث الرابع في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة هذا هو المشهور عند الناس كافة عدا مالك فانه قال ان اجماع اهل المدينة
حجة واختلف اصحابه فقال بعضهم انه اراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وقال بعضهم بل اراد ان اتباعهم اولى ولا يمنع
لغيرهم وقال بعضهم اراد بذلك الصحابة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والاول انهم بعض المؤمنين وبعض الامة وادلة الاجماع وردت
بلفظ المؤمنين وبلفظ الامة وغيرهما وهي مختصة بجملة اهل الحل والعقد فوجب اعتباره في الكل

غير مؤثرة وفي ترجيح الاقوال بالقرب وبكثرة ما لبس بيضوا عاصروا الاجماع والعكس الثاني انه يؤدي الى المحال وهو ان من سكن المدينة
كان قوله حجة واذا خرج لا يكون حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالنبي صلى الله عليه وسلم اعترض على الاول بانه لا يمكن ان لا دلالة
على كون اجماع اهل المدينة حجة فجاز ان يثبت بدليل منفصل وعلى الثاني يجوز اختصاص اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه استبعاد في تخصيص
اهل زمان معين به وعلى الثالث انه منقوض بالنص فيكون باطلا وليس بحق لان ادلة الاجماع لا تتناول اهل المدينة خاصة
مع اصالة عدم كون اجماعهم حجة فيبقى الاصل سالما عن معارضة الادلة والفرق بين عصمة اهل زمان وعصمة اهل بلد لان الحكم
بتساوي بعض اهل المدينة من بلدهم يتغير وصفهم بخلاف الازمان على انا نقول عصمة هذه الامة لا باعتبار الزمان بل
حصول النبي صلى الله عليه وسلم فيهم والنص معلوم النظر بالاجماع في التاويل بعد تسليمه واحتج من قال بقطعي هو خروج المكلف عن عهدة
الطاعة عند انتقاله من مكانه وهو غير معقول احتج مالك بقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ومن
الخطأ خبث فيكون منفيا عنهم وبتشبيهم بقوله رواياتهم لان العادة تقتضي بان مثل هذا الجمع المحصور العلماء تقتضي باطلاع
اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح لا اتفاقا لجواز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم انا نقول العادة
تقتضي باطلاع الاكثر و الاكثر كافة والجواب الخبر متروك الظاهر بالاجماع لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث الذي
نفته المدينة وهو باطل قطعا لانه قد خرج عنها اكابر الصحابة بعد الخارج منها الى العراق تابع وتبعا وفيهم علي
وعبد الله ابن عباس وتخلف الآخرون كابي هريرة والظاهر لا يعترض بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة تخرجه
وما يقتضي ان كل خارج عن المدينة فهو خبث لانا نقول هو ولو لم يجز التمسك به في الامام بل لا يجوز ان يكون
المراد ممن خرج عنها لكراهة المقام بها لان في المقام بها اكثر من تضعيفهم نصيحة الرسول وجوار مسجده مع ما ورد في الثواب
على المقام بها وكراهة المقام بها ضعف في الدين فيكون خبثا لكن لا يكون العموم سلمنا لكن يجوز ان يكون القول
مختصا بزمانه والمراد بالخبث الكفار وتشبيه العمل بالرواية تمثيل بلا دليل مع قيام الفرق وهو الرواية ارجح لان مجتهد
الاجتهاد والعادة غير مختصة بالمدينة بل كل بلد مساو لها فان كان ذلك دليلا جاز ان يعتبر في الاجماع على قول كل بلد
وهو عجيب واعلم ان البعض الى نقل عن مالك ان الحجة في اجماع اهل المدينة خاصة وقال قوم المعتبر اجماع الحرمين مكة والمدينة
والمصرين الكوفة والبصرة وعللوا بان هذه المواضع حيث اهل الحل والعقد وهو خطأ لان المجتهدين لم يزالوا منتشرين
في البلاد المتباعدة ولا ينعقد الاجماع بدون اتفاقهم البحث الخامس في اجماع الخلفاء الاربع حكى ابو بكر الرازي عن القاضي
ابي حازم من الحنفية انه كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولاجل هذا الحكم بخلاف زيد بن ثابت في توريث
ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاياه
وكتب بها الى الآفاق وهو قول احمد بن حنبل في رواية احتج بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا
عليها بالنواجذ وقال الاكثر انه ليس بحجة وعارضوا الحديث بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

قوله كل واحد ليس بحجة بل على الزعم في كل الخلفاء الراشدين بعد [illegible] بالوجه وقال الاكثر انه ليس بحجة وتعارضوا الخلفاء بقوله [3]
اصحابي فلا ينحصر في الاربعة اما الشيعة فلان عليا لما كان احد الاربعة وهو معصوم كان قوله حجة **تذنيب** قال قوم اجماع
الشيخين حجة لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولم يكن الاقتداء بهما حالة الاختلاف وجعله [illegible] حال اتفاقهم وهو مخصوص
بما تقدم **الحادي عشر** اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين اختلفوا في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم [illegible] فاكثر
الجمهور على انه ليس بحجة خلافا للبعض وعند الامامية انه حجة لان من الصحابة المعصوم فيكون قوله حجة وان خالف التابعي ثم اختلف
القائلون بانه لا ينعقد باجماعهم مع مخالفته فمنهم من لم يشترط انقراض العصر كان ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة
فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لا يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر
المتكلمين واصحاب ابي حنيفة واحمد في احدى الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من
اهل الاجتهاد حالة اجتماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم [illegible] وذهب [illegible] الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب
بعض المتكلمين واحمد في رواية احتج الجمهور بانه لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه روي ان ابن
عمر سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وكان انس [illegible] اذا سئل عن شيء فيقول سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا و
حفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن
تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها
ان تضع حملها وقال ابو هريرة انا مع ابن اخي [illegible] ابن عباس الى ام سلمة ان [illegible] مع ابي هريرة [illegible] لكان من الوقايع وقد كان
مشهورا عندهم ان الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقايع الجارية في زمنهم كسعيد ابن المسيب وشريح
القاضي والحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة [illegible] من الامة
بقول [illegible] الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق وايضا الصحابة مع التابعي المجتهد بعض الامة وبعض المؤمنين [illegible]
احتج الاخرون بوجوه **الاول** قوله تعم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة [illegible] معصية والقول
الباطل معصية فيكون قولهم حجة **الثاني** قوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم [illegible]
غيرهم [illegible] وهو يدل على ان التابعي اذا خالفهم لم يكن محقا **الثالث** [illegible]
[illegible] للصحابة [illegible] وخلاف [illegible] ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل [illegible]
[illegible] **الرابع** الصحابة هم [illegible] الصحبة [illegible] فقولهم اقرب الى الحق من غيرهم والجواب عن الاول انه مختص باهل بيعة الرضوان
[illegible] الاجماع [illegible] وعن الثاني انه يدل على [illegible] اختصاصهم بقبول قولهم دون غيرهم من المجتهدين [illegible]
الثالث ان [illegible] ليس بحجة و[illegible] الكرت علي انه خالف بعد الاجماع او في مسئلة قطعية لو [illegible]
لذا السابع [illegible] المناظرة في ان اجماع الاكثر ليس بحجة عند الاكثر فلو خالف واحد او اثنان لا يتم الاجماع وقال [illegible]



جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة واحمد بن حنبل في رواية انه ينعقد اجماع الاكثر ولا عبرة بمخالفة الاقل وقيل
ان كان عدد الاقل [illegible] يبلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع مع مخالفتهم والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب
المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وان انكرت الجماعة عليه خلافه في تحريم ربوا الفضل لم يعتد به ومنهم من قال ان قول
الاكثر يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه وعند الامامية ان المخالف ان عرف باسمه ونسبه لم ينعقد
الاجماع دونه لاحتمال المعصوم في الاقل وان لم يعرف انعقد الاجماع لجواز ان يكون المخالف هو الامام اما الجمهور فاستدلوا بان جميع
الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكوة وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد انه على خطأ بل رجعوا اليه
وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة في مسائل الفرائض وخالفوهما باقي الى الان وايضا الجماعة مع مخالفة الواحد بعض
الامة وبعض المؤمنين فلا يندرج حكمهم تحت ادلة الاجماع وايضا اذا خالفه الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه فيلزم [illegible]
ما علم بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك ممتنع في حق المجتهد وان لم ينعقد عليه لم يكن الاجماع للاكثر دون الاقل حجة مقطوعا
بها فانه لو كان مقطوعا به لما ساغت المخالفة بالاجتهاد لعدم الاعتراض عليه بانا قطعنا بانعقاد اجماع الاكثر دون الاقل حجة قاطعة
فالقول بجواز اتباع المجتهد الواحد اليه واجب [illegible] كان خلافه مما ادى اجتهاده اليه بوجوب الرجوع عن الاجتهاد الى
الدليل القاطع كالواجب لاهل العصر على حكم ثم جاء مجتهد اداه اجتهاده بعدهم الى خلافهم لم يجز لهم العمل باجتهاده بل وجب
عليه الرجوع اليه احتج المخالف بوجوه **الاول** لفظ المؤمنين والامة يتناول الاكثر اذا كان الاقل نادرا كالواحد والاثنين
كثيرا [illegible] قليل وكثير اسود فيه شعرات بيض ولهذا يقال له اسود مع ان فيه بياض حقيقة واستاذ **الثاني** قوله عم عليكم
بالسواد الاعظم وقوله عم الشيطان مع الواحد وهو بعيد على تخطئة الواحد المنفرد ووجوب اتباع الاكثر ولا يعني بكونه حجة سوى
هذا **الثالث** الاجماع حجة على المخالف فان لم يوجد في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى **الرابع** انكار الصحابة على ابن عباس خلافه في الربا
في الصرف ولولا انفراده خطأ لما شاع الانكار **الخامس** اعتمدوا في الامامة ابي بكر باجماع الاكثر مع مخالفة سعد بن عبادة
وعلي عم وجماعة [illegible] **السادس** كثرة العدد مرجح في رواية الاخبار فكذا في اقوال المجتهدين **السابع** تطرق الكذب الى الواحد والاثنين
محتمل دون تطرقه الى الجمع العظيم للعادة فاذا اخبر الجمع العظيم عن انفسهم بانهم مؤمنون لم يحتمل الكذب بخلاف الواحد والاثنين لو اخبروا
عن انفسهم بايمانهم فيكون ما اتفق عليه الكل الا الواحد والاثنين سبيل المؤمنين قطعا فيكون حجة **الثامن** لو اعتبر خلاف الواحد
والاثنين لم ينعقد الاجماع البتة لعدم ادعاء اتفاق الكل بحيث لا يشذ واحد منهم **التاسع** خبر الواحد لا يفيد العلم وخبر
الجماعة اذا بلغ عدد التواتر افاده فكذلك يترجح في الاجتهاد دون الاجماع والجواب عن **الاول** ان تناول الكل الا واحدا
على سبيل المجاز والاصل عدمه وعن **الثاني** ان السواد الاعظم كل الامة لان ما عدا الكل [illegible] والكل اعظم منه ولو لا ما ذكرناه لدخل فيه النصف
اذا زاد على النصف الاخر بواحد وفيه نظر لان كون الكل اعظم من كل ما عداه لا يخرج ما عداه عن كونه اعظم بالنسبة الى ما عداه
وقوله عم الشيطان مع الواحد لا يدل على كل واحد لخروج الرسول عم والمعصوم منه ولان المراد به الحث على طلب الصاحب في الطريق

ولهذا احمد وهو عن كاشين ابعد ما الثلثه ركبه عن محمد المخالف الحبشي ليكون في العصر بل لو كان بعده كان الاجماع حجة عليه في الا الوجه في كل اجماع
ان يكون فيه مخالف شاذ وعن احمد ان الكارهين على ابي بكر لم يكن للاجماع بل للمخالفة ماروده له من الاحاديث كخبر ابي سعيد عن ابن عباس
ان الامامة عندنا لجمهور لا يشترط فيها الاجماع بل البيعة كما قد وعن احمد ان الاجماع ليس كالرواية ولا يقبل قول الواحد والاثنين كما يقبل
روايته وعن ذلك الجمهور ان كانوا مؤمنين يكون لسبيل المؤمنين فيجب الحكم بقولهم وانهم خير نقل فان كل واحد يخبر عن اجتهاده
ولا عبرة له في ابي بكر وعلي فلا فرق بين العدد الكثير والقليل في ذلك وعن احمد انا نفرض اجماع الكل ونحكم بانه حجة فان حصل ذلك
والا كان غير المفروض وعن احمد ان خبر الواحد العدد الكثير انما يفيد العلم الواحد والخبر عن محسوس لا عن اجتهاد ولو كان قول
كل من افاد خبره العلم اجماعا لوجب ان يكون قول كل اهل بلد مع مخالفة البلد الاخر لهم اجماعا لافادة العلم وليس كذلك تذنيب
اذا لم يحصل في الاجماع قول من هو متمكن من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا لم يكن حجة لان غيره بعض المؤمنين فلا ينتهض
الدليل الفصل الرابع في مدارك الاجماع وفيه مباحث الاول في انه لا يجوز الاجماع الا عن سند لانه لا يفيد اتفاق الناس على شيء انه لا يقع
الاجماع الا عن ماخذ ومستند يوجب الاجماع وقال اصحابنا يجوز انعقاده على سبيل البحث وبقع عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجره الاول ان القول في الدين بغيره لا بدليل ولا امارة خطأ فلو اتفقوا عليه لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وقد يعيد
فيه بعضهم لان الدوام الخطأ ان كان هو عن الفقه ما لا يتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو محل الجواز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان
عبارة من ان قولهم من غير دليل حرام فهو ممنوع على انا نقول انما يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما مع الاجماع فلا الثاني فقد الدليل
يحب الوصول الى الحق اعترض بانه يستلزم الوصول الى الخطأ او بديهة ثم جاز ان يوفقهم الله تعالى للصواب اذا اجمعوا الاجماع
اجماعهم على الخطأ وفيه نظر فان التبخيت اذا لم يكن موصلا الى الحق بالنسبة الى كل واحد لم يكن بالنسبة الى المجموع اذ لم يتجدد دليل باعتبار
الاجماع ويجوز ان يوفقهم الله تعالى للصواب لا يكفي في كونه حجة كما في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله للصواب الثالث الصحابة
ليسوا اكمل من النبي صلى الله عليه وسلم وكان لا يقول الا عن وحي فالامة اولى ان لا يحكم فيه بيوم الله تعالى الا بدليل اعترض بالفرق لان الدليل اذا دل على امتناع
الخطاء من الرسول فيما يقوله وكذا الامة فلو قال الرسول قولا وحكم من غير دليل لكان حقا لاستحالة الخطأ عليه فيه اذ يمتنع منه الحكم و
القول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل دليل على استحالة الخطأ عليهم في الجمع عليه
ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا وفيه نظر لان القول من غير دليل خطأ في نفس الامر فلا يجوز صدوره عن النبي بل لما
دل الدليل على عصمته دل على ان قوله عن دليل الرابع لو جاز ان يحكموا عن غير مستند لجاز لكل واحد فان الكل انما يجمع على الحكم بان يقول به
كل واحد منهم ولو جاز ذلك للاحاد لم يكن للجميع مزيد على الاحاد واعترض بالجواز من حيث ان اجماعهم يكون حجة بخلاف
قول كل واحد وبان جواز ذلك للاحاد مشروط بقول الباقي اليه لا انه جائز من غير ضم ولا كذلك قول الجميع فانه جائز على الا
طلاق وفيه نظر لان المستدل نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة ونجوز ذلك لكل واحد من الاحاد وانما نقول هذا لو جاز له وهو شرط
في انضمام قول الاخر اليه يستلزم الدور لان ضم قول الاخر انما يجوز لو جاز للاخر ولا القول لانا نجوز للاخر لو كان لبعض الاخرين الغالب

اذا لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الاخذ به اعترض بانه ان اريد بعدم ثبوت الانتساب الى وضع
الشرع انه لا يعرف ذلك من دليل شرعي فهو مسلم وهو النزاع او انه لا يعلم كونها صحيحة في حكم الشرع فهو نفس النزاع الخامس لو جاز انعقاد
الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين معنى وهو محال للاجماع على اشتراط الاجتهاد واعترض بان الاجتهاد
شرط الاجماع الاجماع اما عنده فهو ممنوع لانه اشترط المخالف بوجهين احدهما لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فتبقى
فائدة الاجماع الثاني الاجماع لا عن مستند واقع كاجماعهم على منع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول انه يقتضي ان لا يجعل
عن مستند وانتم لا تقولون به ولانه فائدة الكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته والبحث عن كيفية دلالته
لترجيح المعلم لان فائدته عدم المخالفة وتقديمه على غيره من الادلة لانه لا ينقض بقول الرسول صلعم فانه حجة اجماعا انه لا يقبل
الا من دليل وهو ما يوحى اليه وعن الثاني منع الاجماع في تلك الصور من دليل في زمانه نقل للاستغناء بالاجماع التحرير
في اختلفوا فقال الا مر وبعده وابن جرير الطبري الى انه لا يقع الاجماع الا عن دليل لا يصح عن امارة كقياس واجتهاد وجوزه
الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم لا يكون حجة بعينه ويعني الفقهاء الاكثر منهم
وقال الحروف لا يحرم مخالفته وخالف الامارة لو كانت جلية جاز ذلك والا فلا لنا وجوه الاول قول المعصوم شرط في الاجماع وهو
لا يقول الا عن دليل قطعي الثاني يمتنع اتفاق الخلق على كثرتهم وتباعد الاماكن والبقاع في لحظة واحدة على القول بالامارة مع
اختلاف طبائعهم وخفاء الامارات واختلاف فهومهم في الذكاء والبلادة لما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على ما كل بعضهم طعاما و
الحكم بالقطع واحد بخلاف اتفاقهم بالدليل والشبهة على القول بحجيتها عند ما صار اليها بقوة الدلالة وجب بان المنع
بخلاف اجتماع الخلق الكثير في الاعتقاد لتعذر الدواعي اليه الثالث لا يمتنع زمان من الازمنة ولا وقت من الاوقات من مجتهد
بنصوص من القياس والراي فلا يوافقون في الحكم فلا ينعقد الاجماع فانه لا يتصور الاجماع عن قياس واصل القياس
مختلف فيه الرابع لو جاز ذلك تنافت الاحكام لان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته
والحكم المجمع عليه بالعكس فلو صدر الاجماع عن الاجتهاد لاجتمع النقيضان الخامس الاجماع اصل من اصول الادلة
وهو معصوم عن الخطاء والقياس فرع وعرضة للخطاء ويمتنع استناد الاصل المعصوم عن الخطاء الى الفرع الجائز
عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما يجوز عليه الخطأ وهو الاجتهاد اعترض على الثاني بالنقض باتفاق
الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة فجاز الخطأ عليهم بخلاف
الجميع وعلى بان الخلاف في صحة القياس حادث ولانه يجوز ان تشتهر الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بها لا
مادة على اعتقاد انه ثابت بالدليل ولا نتقاصر بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما
مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار القياس قد وقع من اكابر الصحابة على ما ياتي واشتباه
المعلوم بالمظنون بعيد عن مجتهد ومن يذكر في العموم وخبر الواحد يمنع الاجماع بهما وعلى الرابع ان تلك

انه لا يقع الاجماع الا عن دليل القاطعين بانه لا ينعقد عن الاجتهاد

الاحكام المرتبة على الاجتهاد وشروطه بان لا تقع المسئلة اجماعية فاذا صارت زال الشرط وزالت تلك الاحكام وليس يجب لان
كل واحد منهم كما قال الحكم فانه يجوز له مخالفته فيما صار الحكم مجمعا عليه باعتبار موافقته كل واحد منهم فكذا الرصاد جواز المخالفة
مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع فان عمر شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي عم انه اذا شرب هذي واذا هذي افترى وحد المفتري
ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا احد واقل الحد ثمانون … الحد ثمانون نص واستغنوا بالاجماع
عن نقله لانا نقول انه جائز لو لم ينضم اليه ما يعضده الى الاجتهاد ولان ابا بكر اثبتوا امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم
اجمعوا عليها والجواب ان علياً عم بين علة الحكم وحكمة المقتضية لثبوته لانه فيه نص فانكاره للقياس معلوم بالضرورة من مذهبه
ومن مذهب اولاده القائلين بمقالته وامامة ابي بكر لو كانت بالقياس لم تتم لانه انكر القياس وانه يمتنع فيه للاعظم على الادنى
ويمتنع الاجماع عليها **البحث الثالث** في الاجماع الموافق للخبر اذا اجمعت الامة على حكم ووجد في الاخبار ما يدل عليه قال
ابو عبد الله البصري انه يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر وقال ابو الحسين البصري ان كان الخبر متواترا وكان فيما لا
يحتاج الى بحث وتأمل فان الاجماع مستند اليه لانه لا يجوز مع تواتره ان لا يتفقوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم والا يجوز ان يخفى عليهم
ولا يعود الى الحكم سواه ظهر فيهم خبر قبلوا والاول احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم اليه لانه كان استنادهم
الى المتواتر هو الاصل واكتفى بالاجماع على نقله واستدل به بعضهم واستند الباقي الى خبر الواحد او قياس وان كان احادا فان لم ينقل الينا
ظهوره عنهم جاز استناده اليه وقد كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره الينا او بعضهم لاجله وبعضهم لغيره وان كان
… فان روي احادا جوزنا صدق الراوي وان يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا نعلم ان اجماعهم لاجله لكن صدقه
مظنون وان نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمعوا لاجله ويقطع على ذلك بان يقولوا اجمعنا لاجله او كما … من
الحكم باجمعهم او كان بعضهم حكم لاجله فلم … كالاول وجاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان اجماع الدلائل
الكثيرة على مدلول واحد جائز اذا ثبت هذا فلو اجمعوا على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صدق الخبر لجواز ان يكون
المصلحة الحكم بها طلب صدقه من الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر كذب الحكم **الفصل الخامس**
في المجمعين وفيه مباحث الاول في انه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى يوم القيمة اعلم ان الخطأ جائز على هذه الامة الى
المعصوم كغيرها من الامم فضلا الجمهور الا لان السمعية منعت منه في حق هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان
وجود معصوم يكون قوله حجة حقا والادلة السمعية وردت بلفظ المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين للاستغراق
ولانه جمع محلى باللام الجنسية والامة فانه يتناول جميع الامة فيجب ضمهم في الاجماع اعتبار قول المؤمنين و
كل الامة الا … بالدليل وان الاكتفا بالبعض … بل بادلته اخرى وهذه الادلة كما …
… ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول وقد سبق اكثر الادلة واحتج اخرون على قبول اجماع
العدد الكثير بانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين

على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص قاطع … اجتماع اليهود والنصارى سفه لا يقال انه اثبات للاجماع بالاجماع
او اثبات للاجماع بنص وهو يتوقف عليه لانا نقول الذي يثبت بكون الاجماع مطلقا حجة انما هو ثبوت نص
دال عليه وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني وانما كان هذا
الاجماع مستلزما لوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصورة اعني الاجماع الثاني مع العادة على ثبوت ذلك
النص لا يتوقفان على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور اما عدم توقف وجود تلك الصورة عليه فلان وجود
انما استفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة واما عدم توقف العادة فلانها مستفادة من العادة وهو
مبني على اشتراط عدم التواتر وسيأتي اذا تقرر هذا فنقول لا يشترط في الاجماع اتفاق من زمن الرسول الى يوم القيمة
لان الدليل على الاجماع دليل على الاستدلال به وذلك الاستدلال لا يتحقق بمجموع الامة اجماعا لانقطاع التكليف
ولا قبله لجواز حصول احد … **البحث الثاني** في عدم اعتبار قول الكفار … لا اعتبار بموافقته من
هو خارج عن الملة ولا بمخالفته لان الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ المؤمنين وبلفظ
الامة وكلاهما لا يندرج الكافر فيهما اما الاول … المؤمنين … المقصود من لفظ الامة من صدق بشريعة الذين …
الرسول وان الكافر لا يقبل قوله ولم يعتبر في اثبات حجة شرعية ولا في ابطالها اذا عرفت فاسباب الكفر
ثلثة الاول اعتقاد ما هو كفر كانكار الصانع … وصفات النبوة الثاني اعتقاد ما يمنع اعتقاد من الاعتراف
بالصانع وصفاته وتصديق رسوله … من حيث انه ناقض … فعل ما ورد التوقيف بانه لا يفعله
الا من كان كافرا كعبادة النيران والسجود للصنم وجحود سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل وانكار بعض الملائكة
والاستحلال لما عرف بالتواتر تحريمه وهذا البحث ساقط عند الامامية اذ المعتبر في الاجماع عندهم انما هو قول المعصوم
البحث الثالث في قول العامي ذهب الجماعة الى عدم اعتبار قول العامي في الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع
مع خلافه لنا وجوه الاول ان قول العامي لا عن دليل او امارة قول في الدين فيكون خطأ فلو كان قول العامي المخالف له
خطأ لزم اجتماع الكل على الخطأ وان تعددت الجهة … من الخطأ لا … يتصور الا في حق من يتصور
حقه الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير دليل عند صواب خطأ الثاني اجماع الصحابة
الى عصره والامة على انه لا عبرة بقول العوام … العامي من اهل الاجتهاد … بقوله كالصبي والمجنون
لان الامة انما كان قولها حجة اذا استند الى الاستدلال والعامي يلزمه تقليد العلماء فالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما
يجب عليه التقليد فيه الثالث قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تأثير لموافقته ولا مخالفته …

الثاني

الامة انما عصمت من الخطأ في استدلالها لان اثبات الاحكام الشرعية من غير دليل خطأ والعامي ليس من اهل الاستدلال
فلا يتصور ثبوت العصمة في حقه وفي الاول نظر لان تخطئة العام في الحكم سراية التخطئة العامي في القطع بتره دليل
وذلك حينئذ تخطئة كل واحد لا فيما اتفقوا عليه فيكون بمنزلة الثالث لذا لم يرجع اجماعا وانما هو يجمع عنه
الامة واعترض على الثاني باحتمال ان يكون العامي لا يتصور فيه الاصابة لو انفرد بالحكم فلا مانع من تصوره
مع الجماعة بتقليده بموافقته لهم في اقوالهم ولا شك في ان العام مصيب في موافقة العلماء وعلى هذا جاز ان يكون
موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر لان قول العلماء ان كان حقا لم يعتبر موافقة العامي عند فاستحال جعلها
شرطا في كونه حجة بل شرط كونه حجة كونه حقا وان كان خطأ لم يعد بموافقة العامي حقا فلا يكون شرطا في كونه حجة وعلى
الثاني يمنع اجماع الصحابة عليه وعلى الثالث انه وان كان لا يبقى في الاجماع من الاستدلال لكن من اهل الاستدلال او مطلق
صح وعلى هذا الكلام يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم يكن العامي مستندا
ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت في قرب
الفهم في حق العامة الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف وفيه نظر لان الاجماع
اذا لم يتفق على الدليل وجب الرجوع اليه سواء انضم اليه قول العامي او لا فان انضمام قول العامي اتفاقي كطلوع الشمس
معه فكما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام قول العامي وعلى الرابع وان كان يجب على العامي الرجوع
الى قول العلماء فلا يلزم من ذلك ما يدل على ان اقوال العلماء بدون شرط حجة فاطلق على غيرهم من المجتهدين من بعدهم
لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على غيرهم من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك شرطا في وجوب اتباع
العامة لهم فيما يصيبون بفتواهم وفيه نظر لان قول العامي ليس بحجة لا بانفراده ولا مع انضمامه فالعبرة في قول العلماء
خاصة فلا يجوز ان يكون شرطا في اصله وعلى الخامس ان قول العامي في الدين من غير دليل وان كان خطأ
لكن لا يمتنع من كون موافقته للعلماء وقولهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم وفيه نظر فان ما يعلم كونه خطأ ولا
يجوز جعله شرطا في الحجة وعلى السادس ان العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته بغير
الاستدلال شرطا في كون الاجماع حجة وقد تقدم الكلام عليه احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب
متابعة الكل الذي من جملته العامي ولا يمتنع ان تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة و
العامة فلا تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الثابت للكل لا يجب كونه ثابتا للبعض والجواب
ان متابعة الكل لا تقتضي انه لا يجب متابعة غيرهم ولان العامي في العلم بخروجه عن الصبي والمجنون ولهذا

الاجماع

الاجماع المفضية لوجوب الاتباع يقتضي انه لا يجب وجوب متابعة العلماء دون العوام البحث التاسع في اشتراط اجماع
اهل كل فن باهله ذهب المحققون من الجمهور الى ان المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان
لم يكونوا مجتهدين في غيره ففي مسائل الكلام يعتبر في اجماعها اجتماع المجتهدين في علم الكلام وفي مسائل الفقه يعتبر
في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس بل كل مجتهد في فن من الفنون
يشترط اجماعه في ذلك الفن فالعالم بمسائل الفرائض خاصة يشترط موافقته في علم الفرائض لا النحو ولا عبرة با
لفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد المعتبر اذ لم يكن حافظا للاحكام فان خلافه
يعتبر عند المحققين لتمكنه من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل خلافا للقوم البحث العاشر
في عدم اشتراط عدد التواتر اختلف الناس في ذلك فمن اثبت الاجماع من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة كا
لجويني فلزمه الاشتراط ومن اخذه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ومنهم من لم يشترط وهو الاشهر لنا ان ما دل
الادلة للمؤمنين والامة وان قلوا لانهم معصومون وان بلغوا العدد بانتهائه الى الواحد احتج المخالف بوجهين
الاول اذا نقص عددهم لم يعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن عصمتهم الثاني لو نقص عدد المسلمين في العالم بالاقلية عن عدد
التواتر ادى الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة ومن
وجود النبي وتحديه بالنبوة والكفار لا تقوم حجة للنبي اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والتلف
مجمع على دوام التكليف الى يوم القيامة والجواب قد نعلم ايمان الواحد بالقرائن او الحلف على ضروري على انه
في الكثير على ما نقله ومن الثاني انا قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن
عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا لانه ليس
من شرط التواتر ان يكون ناقله مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك نقص عدد الجميع دون التواتر
فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ان يتم الحجة بذلك باخبار المسلمين والكفار عنهم وان لم يعترفوا
بالنبوة لكن يخبرون بظهوره ووجود معجزاته وان لم يعترفوا بكونه معجزا او بخبر العدد القليل المحفوف بالقرائن
المفيدة للعلم بقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى يأتي امر الله اما الواحد فقد اختلف فيه فقال بعضهم
ان قوله حجة مستمر لانه اذا لم يبق سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنهم من منع لان الا
جماع مشعر بالاجتماع ولا يكون بين اثنين فضلا عن الواحد البحث الحادي عشر في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة ذهب
المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل لو حصل في كل عصر لكان حجة وخالف داود ومتابعوه من الظاهرية
وقالوا اجماع التابعين من بعدهم ليس حجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ادلة الاجماع من الكتاب
والسنة والمعقول تناول اهل كل عصر لانه من سبيل المؤمنين فيجب اتباعه ولان امة محمد صلعم قبل خلقت قول

القادم
لان كلهم لا كالعوام جميعا
فيما من الاجتهاد غير
اما الاصوليا لكن بالاجتهاد

لا يجتمع امتي على خطاء كنتم خير امة ولان العادة تحيل اجتماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم موجود في كل عصر
احتج بامور الاول ان ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة لان قوله تعالى جعلناكم كنتم خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين
وكذا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لان من سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا يتناول الامة الا الذين كانوا
موجودين حال نزولها فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه الثاني ان اجماع التابعين ان كان بقياس فهو باطل
لانه ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا الى حصول الاجماع من الكل وان كان لنص وجب ان يصل اليهم من الصحابة
فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك النص اولى فلما لم يوجد علم عدمه الثالث يشترط في الاجماع اتفاق
كل اهل العصر وذلك لا يحصل الا مع المشاهدة والعلم بقول كل واحد وموافقة الباقين وهو ممتنع لانتشارهم في
الارض وانما يتم في زمن الصحابة لانحصارهم وقلتهم الرابع اجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد في كل ما لم يجمع عليه فالمسئلة
التي لم يجمع الصحابة عليها محل الاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن محلية الاجتهاد
فيتصادم الاجماعان الخامس اذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما لم يصر القول الثاني مهجورا على ما تقدم
في المسائل السابقة فعلى هذا نقول انما لو يثبت الاجماع لا يقال مقتضى هذا الدليل يقتضي [illegible] من النصوص لاحتمال
تطرق النسخ والتخصيص ولم ينقل لانا نقول انما قال اجماع التابعين مشروط بعدم قول بعض الصحابة في خلافه وعدمه
فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون شكا في الاجماع والاصل بقاؤه على العدم اما النسخ والتخصيص فاللفظ يقتضي
العموم والشك وقع في طريان المزيل والاصل عدم طريانه فاختص [illegible] الاول ان يتناول اتباع كل المؤمنين وكل
الامة وليس التابعون كل الامة فان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولكن لو خالف واحد من الصحابة فيما
اجمع عليه التابعون لا يكون قول جميع الامة وانما الاخذ بقول الصحابة فاذا كان خلاف بعض الصحابة يرفع
اجماع التابعين بعده وفاتهم لا يخرجهم بالموت لم يخرجوا من الامة لا يقال ينتقض بالعصر لانا نقول يقتضي
الدليل ذلك واستظهار التابعين ومن بعدهم الى يوم القيمة لكن لعتباره يرفع الانتفاع بالاجماع فيثبت ان وصف
الكلية لم يحصل في الوجود الصحابة خاصة الثاني الاصل عدم الرجوع الى قول احد سوى الصادق المعصوم لتطرق
الخطاء والكذب الى من عداه لكن النبي صلعم اثنى على اصحابه بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء من بعدي وذم الاعصار المتاخرة بقوله ثم يفشو الكذب وان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا
وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل ان يستشهد وغير ذلك فوجب ان يقتصر بالاجماع على قول
الصحابة الثالث لو كان في الامة من هو غائب لم ينعقد الاجماع دونه وان لم يكن له في المسئلة قول بنفي ولا اثبات
لكونه لو كان حاضرا لكان لسبقها قولا فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين [illegible] الصحابة اختصت بمشاهدة
الرسول صلعم والحضور عند الوحي فلهم حق [illegible] على غيرهم والجواب عن الاول انه يقتضي انه لو مات واحد من
الصحابة

من الحاضرين عند نزول الاية خرج اجماع الباقين عن كونه حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهو لا يقول به ويقتضي ايضا
ان لا ينعقد اجماع من اسلم بعد [illegible] ولما خرجه عن المخاطبين [illegible] جاز ان يعد اجماعهم مع نقص بعض الصحابة
ولم يعلم به انما قوله [illegible] حدوث الوقت عنده فلم يبعثوا اعتراضا وبعضهم عن ذلك المنفرد قياسا واجتهادا وعن الثاني
بمنع عدم حصر كل المجتهدين فانهم مشهورون وان تباعدت اماكنهم سلمنا لكن المقدر حصول الاجماع فيكون حجة ولا نزاع
في التعذر وعن الرابع بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا مشروطا بعدم حجة اجماع اخر وعن الخامس بالفرق في
هذه لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة النبي صلعم [illegible] فلا يكون اجماع الباقين حجة وفيه نظر لعدم اعتبار
الاجماع واقوال الصحابة في زمن النبي صلعم بل بعده فما نحن فيه [illegible] الماضي من الصحابة لا يعتبر [illegible] لا ينتظر والا لما
ينعقد اجماع بعد ان استشهد حمزة وقد اعترفوا بحجية اجماع الصحابة بعد رسول الله صلعم وبعد موت من مات بعد النبي صلعم
فيكون وصف الكلية حاصلا لكل المراتب ولو وصف كل وقت [illegible] جواز المفتي المعقول الصحابة المسيب المخالف لقول
التابعين وعن الرابع ان الاجماع لا فرق بين اهل عصر وعصر ومدح الصحابة لا يقتضي ذم غيرهم وذم الاكثر
الاعصار المتاخرة يقتضي ظهور الفشا والكذب لا على خلو كل عصر عمن يقوم الحجة بقوله وعن [illegible] بتبعض
بالصحابة فانه لو مات واحد منهم انعقد اجماع الباقي ولو كان غائبا لم ينعقد والاصل ان الغائب في الحال اهلية
القول والحكم والموافقة والمخالفة بخلاف الميت وعن [illegible] لا نسلم ان ذلك يوجب لهم مزية في كون قولهم حجة
دون غيرهم **الفصل الثاني** في الحكم الثابت بالاجماع وفيه مباحث الاول في ظابطة ما يثبت بالاجماع فقد ثبت ان
الاجماع حجة على الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة في الاحكام العقلية لعموم الادلة ولا يجوز ان يكون حجة في كل
الاحكام لاستلزام الدور لان من الاحكام ما هو مقدمة في حقيقة الاجماع فلو اثبت به دار والحاصل ان كل ما يتوقف
العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يمكن اثباته بالاجماع وكل ما لا يتوقف لا يمكن ثبوته به فاثبات الصانع وكونه عالما
قادرا بكل معلوم والنبوة لا يمكن بالاجماع لتوقف كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على هذه
المطالب اما حدوث الاجسام فيمكن اثباته به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف
به كون الاجماع حجة ثم يعرف به حدوث الاجسام ويصح اثبات الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بحجية الاجماع قبل
العلم بالوحدانية اما الامامية فلما كان دليل الاجماع عندهم كون المعصوم داخلا فيه امكن اثبات هذه المطالب
كلها بالاجماع **البحث الثاني** في الاجماع في الامور الدنيوية اذا اجمع اهل العصر على امر يتعلق بالدنيا كالاجماع على ما
ينفق عليه من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية كقولهم لاحرسن الموضع الفلاني هل
يكون حجة وتحرم مخالفتها ام لا اختلف [illegible] قاضي القضاة فتارة منع المخالفة وهو مذهب السيد المرتضى
وطائفة اخرى وتارة سوغها وهو مذهب جماعة اخرى احتج الاول بعموم ادلة الاجماع وان الامة

معصومة عن الخطاء وجب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه فيحمل على العموم لعدم المخصص احتج الآخرون بان حالهم
لتشتت لعظم رجال النبي صم وصلوبهم انهم لو رأوا رأيا في الحرب لساغ مراجعته والجواب المنع من مخالفة النبي صم
في ذلك والمراجعة ان ارادوا بها المخالفة منعناه وان ارادوا تأكيد المعرفة فهو مسلم قال ابو الحسين [illegible]
النبي صم يمتنع عليه الخطاء فيما دل المعجز عليه وهو امور الدين وذلك لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذلك الامة وهو
بناء على عدم عصمته صم وقد بينا انه معصوم في علم الكلام البحث الرابع في الاجماع في الاديان السالفة اختلف الا
صوليون في الاجماع في الاديان السالفة هل كان حجة ام لا على قولين فمنهم من قال انه حجة وهو قول من اثبت الاجماع
بالدليل العقلي واشترط في ذلك عدد التواتر والامامية ايضا قائلون به لوجوب المعصوم عندهم في كل وقت ولا
من اثبت الاجماع بالادلة السمعية فانه في محل التوقف لعدم دليل عقلي وسمعي على كل واحد من طرفي النقيض
فبقي الشك وبعضهم جزم بالمنع والا لم يبق مزية هذه الامة على سائر الامم السالفة مع ان الله تعالى قد
جعلهم شهداء عليهم البحث الخامس انه لا يجوز تخطئة الامة في كل الاحكام المتعددة اذا انقسمت الامة الى قسمين
وقال كل قسم منهما بحكمين متخالفين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز تخطئة كل قسم في مسئلة والآخر
في اخرى كما قالوا نصف الامة بان القاتل لا يرث والعبد يرث وقال النصف الآخر بان القاتل يرث و
العبد لا يرث اختلفوا في ذلك فالاكثر على عدم الجواز وهو قول الامامية لان المعصوم داخل في احد القسمين
وقوله صواب في الحكمين واستدل الآخرون بان خطأهم في المسئلتين لا يخرجهم من الاتفاق على الخطاء وهو منفي عنهم
احتج المجوزون بان الممتنع الخطاء على كل الامة لا البعض والمخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة
البحث السادس في امتناع الكفر على الامة هذا على مذهب الامامية ظاهر لامتناع الكفر على المعصوم واما غيرهم فقد اختلفوا
فالاكثر على ذلك ايضا لانه تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين وهو مشروط بوجودهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب هذا ان حملنا على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان كان اظهر وتقرير الاية دال على ان [illegible]
في الظن لا يجوز اجتماعهم على الخطاء وهو يؤمن من اجتماعهم على الكفر وفيه نظر لان وجوب الاتباع ليس مطلقا بل مشروطا
بوجود المتبوع اذ هو المفهوم من الاتباع ولا يلزم وجوب شرط الوجوب بل شرط وقوع الواجب احتج الآخرون بانه جائز
على كل واحد فكان جائزا على الجميع والاذكر لا تنافي قولهم لانهم خرجوا بذلك عن كونهم امة محمد صم وعن كونهم مؤمنين
فبطل الاستدلال بقوله صم لا يجتمع امتي على خطاء وبقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وبقوله كنتم خير امة وهذا لا يتصور
عند الامامية كما بيناه البحث السابع في جواز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به اختلف الناس في ذلك فالا
كثر على جوازه كوجود خبر او دليل ولا معارض له ولم يشترك الامة في عدم العلم به والخلاف فيما تقدم والوجه جوازه
ان كان عملهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبعد تبليغهم ولم يظهر لهم وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين

لم [illegible] احتجوا بانهم [illegible] لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا [illegible]
[illegible] حتى يحرم تحصيل العلم [illegible]

لا يتناول

[..]ول وذلك لان المفهوم من السبيل الفعل المقصود وعدم العلم ليس مقصودا فلا يكون سبيلا فيجوز انتفائهم فيه وان كان
حالهم في طلبه لتغيير الترجيح لا يجب على الجهل بادلة الترجيح احالوا وعلو على حدوث فانه محال لما فيه من اجماع الامة على الخطا
البحث الثامن في ان الاخذ بالاقل ليس اجماعا اختلف الناس في دية الذمي فقال قوم ان ديته مثل المسلم وقال الآخرون
انها نصف وقال آخرون انها ثلث وعند الامامية ثمانمائة درهم وقال الشافعي بالثلث وهو الاقل عند المجتهدين فيحتج عليه
فهل انه تمسك فيه بالاجماع اذ القول بالكل والنصف يشتمل على الثلث وليس بصحيح لان الحصر في الثلث مشتمل على حكمين وجوب
الثلث ونفي الزيادة والاول وان كان مجمعا عليه فالثاني ليس كذلك بل [illegible] دليل او من اصالة براءة الذمة و
ليس [illegible] بالاجماع الفصل التاسع في حكم الاجماع وفيه مباحث البحث الاول في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه فقال
قوم انه يفسق [illegible] مطلقا ومنع آخرون لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم فنفي الفرع عليه اولى ان لا يكون كذلك
الظن وجاحد المظنون ليس بكافر اجماعا فاسقنا كونه معلوما لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا لوجب
[..]ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه لكون الاجماع حجة ومالم يفعل ذلك ولم يصرح بهذا احد [illegible] عندنا
[..] في الاسلام واذا لم يكن العلم بالاصل اي الاجماع معتبرا في الاسلام فكذا الفرع وقيل ان كان حكم الاجماع داخلا في
مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا البحث الثاني في امتناع
[..]الف لسابقه ذهب الاكثرون الى امتناع انعقاد الاجماع بعد اجماع سابق بخلافه وجوزه ابو عبد الله البصري لنا
[..] احدهما يكون خطأ فلا يجتمع الامة عليه احتج بامكان اجماع الامة على قول بشرط عدم طريان اجماع آخر لكن اهل
الاجماع لما اتفقوا على ان ما اجمعوا عليه حق ودام العمل به [illegible] وهذا البحث الثالث على مذهبنا الوجه المنصور
[..] واقوال [illegible] قد ضعف [illegible] قوي مذهب [illegible] وهو خطأ لان تجويزه يقتضي تطرقه الى الاجماع بوجوب
الدوام فلا يستقر الاجماع البتة ولا يمكن الاستدلال به البحث الثالث في الاجماع يقتضي اذا عارضه قول الرسول صم اعلم انه
يمتنع تناقض الادلة وكل من الاجماع وقول الرسول دليل قطعي فان علم [illegible] نص الرسول صم بكلامه ظاهره في كذا
وكذا اهل الاجماع وتنافيا امتنع ذلك وان علم ان احدهما اراد الظاهر وجهل الآخر قدم ما علم ظاهريته
وتأولنا الآخر لانه اولى من حذفه وان لم يعلم ان واحدا منهما اراد الظاهر فان كان احدهما اخص
خصصنا به الآخر جمعا بين الدليلين والا لتعارضا لانا نقطع ان النبي والامة ارادا احدهما بكلام
غير ظاهره فلما جهلنا تعيينه فتساقطا ووجب الرجوع الى غيره تم الاجماع بالخير والله
الموفق للخير

